THE AMERICAN PHILOSOPHER

Giovanna Borradori

Conversations with

Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn

The University of Chicago Press
Chicago and London
1994

АМЕРИКАНСКИЙ ФИЛОСОФ

ДЖОВАННА БОРРАДОРИ

беседует с

КУАЙНОМ

ДЭВИДСОНОМ

ПАТНЭМОМ

НОЗИКОМ

ДАНТО

РОРТИ

КЭЙВЛОМ

МАКИНТАЙРОМ

КУНОМ

ДОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КНИГИ МОСКВА

ББК 87
Б 83

Данное издание осуществлено в рамках программы Центрального Европейского Университета "Translation Project" при поддержке Регионального издательского центра Института "Открытое общество" (OSI — Budapest) и Института "Открытое общество. Фонд Содействия" (OSIAF — Moscow);
при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект: 98—03—16134
и при содействии USIA.

Выражаем благодарность
за информационную помощь в подготовке издания Американскому центру
(г. Москва, ул. Николоямская, д. 1, тел. (095) 956.32.60)

Боррадори Джованна

Б 83 **Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном**. Перев. с англ. 2-е изд, перераб. — М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999. — 208 с., фото

Перед Вами — весьма любопытная книга, написанная в жанре, почти совсем неизвестном отечественной философской литературе, — в жанре беседы с философами. У этой книги есть одно ценное качество, за которое ей будут благодарны и философы, и люди, интересующиеся философией. Автор заставляет своих собеседников рассказывать о себе: кто где учился, работал, с кем дружил, кого читал и т. п. И за именами Куайна, Рорти, Патнэма появляются живые люди — со своей биографией, с характером и какими-то взаимными отношениями. Нам известны имена авторов книг и статей, творцов идей и концепций, с которыми мы соглашаемся или спорим, но нам порой совершенно не известны люди, стоящие за этими именами. Джованна Боррадори знакомит нас с ними.

ISBN 5—7333—0002—7

ББК 87

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

Для этой книги характерны многие типично европейские черты: она построена в форме литературной беседы и отражает убеждение в том, что за каждой теорией стоит личность определенного философа; в ней постоянны ссылки к таким понятиям, как источник идей, миграция интеллектуальный тенденций и их взаимное оплодотворение; и, наконец, типично европейскими являются основания выбора именно этих девяти диалогов из пестрой картины американской философии.

Когда возникла возможность английского перевода этой книги, я спросила себя: не покажутся ли эти беседы слишком чуждыми духу американской культуры? Однако еще раз перечитав некоторые страницы из Ральфа Уолдо Эмерсона, я поняла, что попытка проанализировать личность американского ученого (или философа), хотя и необычна, но вполне имеет смысл.

Я хотела бы еще раз поблагодарить девять философов, о которых идет речь в книге, и вместе с тем высказать свою признательность Дженнифер Чёрч за ее комментарии и дружеское ко мне расположение, Майклу Мёррею за его непоколебимую веру в мою работу и всем моим коллегам по Вассар Колледжу за создание теплой и стимулирующей атмосферы. Особую благодарность мне хотелось бы выразить Розетте Т. Юниэк, также из Вассера, за ее безотказную помощь в работе с магнитофоном. Наконец, я хотела бы поблагодарить Т. Дэвида Брента из издательства Чикагского университета за его терпение и настойчивость в ходе превращения этого проекта из идеи в реальность.

Нью Йорк, сентябрь 1993

ПРЕДИСЛОВИЕ

Начиная свое путешествие в мир американской философии, я вовсе не подозревала о том, что мои путевые заметки станут основой этой книги. Мне казалось, что многочисленные страницы моих заметок и интервью, сохраненные магнитофонной лентой, могут быть использованы только для сопоставления разных оценок истории американской мысли XIX столетия, книгу о которой я в то время писала для издательства Латерца. Однако неожиданные переплетения и содержательность этих девяти бесед с наиболее значительными американскими философами склонили меня к тому, чтобы придать им некую самостоятельную форму.

Невозможно забыть снежное утро встречи с Уиллардом Ван Орманом Куайном и впечатление от его «стратегической» мудрости; вдохновенные порывы Роберта Нозика; беседы по самым разным вопросам с Хилари Патнэмом и Стэнли Кейвлом в Эмерсон-холле, этом сердце Гарварда. Остались в памяти и долгая прогулка с Ричардом Рорти под белым портиком университета в Вирджинии — чудесным произведением джефферсоновской архитектуры; и открытие точного и уединенного мира Аласдэйра МакИнтайра; и типично нью-йоркские вечера с Артуром К. Данто и его женой Барбарой; и дискуссии в Бостоне на городской квартире Томаса С. Куна; и, наконец, путешествие с Дональдом Дэвидсоном по средневековым улочкам Сан-Марино, где мы были по приглашению Умберто Эко и его Международного центра по семиотике и когнитивной науке.

Я сердечно благодарна всем им. Хотела бы поблагодарить также Альдо Джорджо Гаргани, оказывавшем мне постоянную вдохновляющую поддержку, Энрико Мистретта, встретившего с энтузиазмом мой проект, и фонд Св. Павла в Турине, финансовая поддержка которого позволила мне закончить эту книгу.

Нью Йорк, сентябрь 1990

АТЛАНТИЧЕСКАЯ СТЕНА
НОВАЯ КАРТОГРАФИЯ

Лишь несколько десятилетий отделяют итальянские путешествия Винкельмана, Гете и представителей классицизма от трансатлантического приключения Алексиса де Токвиля, автора книги «Демократия в Америке» («*Democracy in America*») — первого манифеста американского мифа. Однако между ними существует фундаментальное различие. Первые были *великими походами*, раскрывающими историю источников, исследующими давно похороненные, но все еще плодотворные формы Западной культуры. Путешествие де Токвиля было скорее *отходом* (detour), отважным движением от центра к периферии «до крайних пределов европейской цивилизации». Америка, постоянно раздвигающая границы освоенных поселенцами земель, всегда казалась путешественнику из Европы неизведанным краем, в котором новая история шла необычными путями.

Необычность этой истории пронизывает также современную философскую культуру Америки, которую часто пытались подгонять под европейские образцы и почти никогда не анализировали как нечто самостоятельное. С позиции критики можно сказать, что у нас, европейцев, нет категорий, необходимых для адекватной интерпретации американской философии. Как в живописи кубизма, контуры представляются разорванными, смещенными как будто бы неким взрывом так, что восстановить их невозможно. Друг на друга налагаются самые разные перспективы, каждая из которых внушена отдельной, специальной точкой зрения. Пытаться реконструировать очертания этого разорванного портрета значит столкнуться с «Атлантической стеной» («the Atlantic wall») взаимного непонимания, которая долгие года разделяет философскую жизнь на двух берегах Атлантики.

Цель настоящей книги, содержащей девять бесед с некоторыми из наиболее видных действующих лиц современной американской философии, заключается в том, чтобы преодолеть эту стену, которая в отличие от многого другого в прошлом и настоящем Европы создана обширным пространством воды. Преодолеть «стену Атлантики» отнюдь не означает разрушить ее с помощью кирки и лопаты, для этого нужно нанести на карту ее очертания и научиться разбираться в ее особенностях.

С этой целью я подобрала здесь материалы из разнообразных источников в надежде установить некоторые взаимоотношения между дисциплинами, представители которых не часто общаются друг с другом. Специфичные логико-лингвистические ориентации Уилларда Ван Ормана Куайна и Дональда Дэвидсона противопоставлены более широким и междисциплинарным течениям мысли, представленным вариантами неопрагматизма Ричарда Рорти и Хилари Патнэма, а также неоскептицизмом Стэнли Кейвла. Теория плюралистического анархизма, сформулированная Робертом Нозиком в теоретической и политической областях, сопоставлена с неофундаментализмом Артура К. Данто, сознательно разделившего свои интересы между философским исследованием и художественными экспериментами. Гипотеза Томаса Куна о сменяющихся парадигмах научных эпох сталкивается с одним из наиболее известных вариантов широко распространенного историцизма — с этикой «добродетелей» Аласдэйра МакИнтайра.

Побуждение осуществить такое «сопоставление» исходит от самих действующих лиц и обусловлено оригинальностью их достижений, направленных на демократизацию мышления, исследующих те тонкие грани, которые отделяют возможности теории и создание универсальной законченной системы. В этой философии нет системы, существует лишь открытость ко всем новым возможностям и стремление к их интеграции. Как в свое время путешествие де Токвиля, она ставит вопрос о границах познанного: эта вечно меняющаяся граница сама становится теоретической категорией, неким новым центром, а не просто периферией Западной культуры.

Во время своего путешествия я попыталась составить новую карту американской философской культуры. С одной стороны, я нарисовала более полную картину истории американской философии после Второй мировой войны. С другой стороны, я попыталась включить в нее одну философскую тенденцию, которая до сих пор весьма превратно истолковывается и является общей для некоторых американских и европейских философов, а именно, стремление к выработке эпистемологической оценки собственного отношения к традиции. Диалог с наиболее близкой к современности традицией, а ею является традиция аналитической философии, для многих американских авторов оказывается важным средством интеллектуального развития. Правильное понимание этой тенденции помогает, как мне представляется, установить еще один способ связи

между двумя берегами Атлантического океана. Этот еще мало исследованный способ уменьшает расстояние между современной американской философией с ее явно научным самовыражением и более литературными европейскими дискуссиями, занимающими пространство от французского постструктурализма до множества итальянских вариантов «нестрогого мышления» [*weak thought*] и постмодернистской герменевтики [1].

Для французов исходным пунктом остается структурализм, с самого начала тесно связанный с хайдеггеровской проблематикой онтологического различия. Итальянцы опираются на ту линию мысли, которая, начиная с Хайдеггера и Ницше, проходит через всю *среднеевропейскую* (mitteleuropean) философию XX века. В отличие от этого традиция, к которой постоянно обращается мысль американских философов, есть традиция аналитической философии. Именно поэтому для описания современной американской философии мы используем сложносоставной термин «постаналитическая философия» [2].

---

[1] О понятии «нестрогого мышления» см. работы: *Vattimo Gianni*, The End of Modernity (1988); его же, The Adventures of Difference (1993) и подготовленную к печати антологию: Weak Thought, ed. *Vattimo Gianni*, *Rovatti Pier Aldo*, которые все опубликованы издательством университета Джона Гопкинса. В качестве введения в дискуссии среди итальянских философов см. выпуски 1 (1986) и 2 (1988) журнала «Differentia», в частности, статью: *Carravetta Peter*, Repositioning Interpretive Discoure: From the "Crisis of Reason" to "Weak Thought" (*Differentia* 2: 83—126).

[2] Это понятие впервые было использовано в программной антологии «Post-Analytic Philosophy» (New York: Columbia University Press, 1985), ed. *Rajchman John, West Cornel*. Она остается одной из немногих успешных попыток историко-критической реконструкции теоретической панорамы в Соединенных Штатах. Опираясь на тезис о том, что теоретическая мысль американцев колеблется от философии политики (Томас Нагель, Джон Ролз, Т. М. Скэнлон, Шелдон С. Уолин) до теории языка (Дональд Дэвидсон и Хилари Патнэм), от философии науки (Томас С. Кун и Ян Хакинг) до эстетики (Артур К. Данто, Гарольд Блум и Стэнли Кейвл), эта антология дает очерк нового интеллектуального сообщества, черпающего стимулы из переработки внушительного наследия аналитической философии. Выражая свои симпатии к возрождению прагматизма, разрабатываемого Ричардом Рорти и Ричардом Дж. Бернстайном, которые также включены в антологию, Райчман в своем глубоком введении отмечает некоторые «направления американской философии, пришедшие на смену философии анализа». Среди них он указывает возникновение нового «общественного» интереса к философии, общую тенденцию к «преодолению специализации», что понимается не просто как «сотрудничест-

Мышление этого типа, относительно которого спорят между собой персонажи данной книги, все еще не пришло к окончательной интерпретации более ранней философской реальности, которая на протяжении двадцати лет изменила образ американских дискуссий. В период от тридцатых до шестидесятых годов, от кануна Второй мировой войны до Вьетнамской войны, американская философия из социально ангажированного междисциплинарного предприятия превратилась в высшей степени специализированное занятие.

По-видимому, ответственность за эту метаморфозу несет аналитическое движение. Склонность к точным формальным проблемам и пренебрежительное отношение к любым формам историко-литературной образованности открыто противопоставлялись тому направлению европейской или «континентальной», как ее называли, мысли, которое, возникнув после идеалистического переворота, совершенного Гегелем, породило впоследствии феноменологию и экзистенциализм, а также содействовало возникновению дисциплин с большим философским содержанием, например, психоанализа.

За исключением переходной фигуры Куайна, постаналитическая мысль истолковывает предшествующую аналитическую традицию в соответствии с двумя интерпретациями. Первую из них можно было бы описать как интроспективное блуждание в лабиринте «анализа» с использованием его собственных лингвистических средств. Среди авторов этого лагеря можно назвать Дэвидсона, наиболее тесно связанного с логической традицией. Сюда же относится политический философ Нозик и многосторонний мыслитель Данто, сфера интересов которого простирается от эстетики до философии истории.

Второй подход вдохновляется решением идти дальше, за аналитический горизонт. Указывая на ошибки и промахи анализа, пытаясь построить новый язык и задать набор новых референтов, это второе направление поддерживается такими широко мыслящими философами, как Патнэм, Рорти и Кейвл. Однако к ним примыкают и те исследователи, активность которых проявляется в более специальных областях, например, в философии науки в случае Куна и в этике — для МакИнтайра. Решительно отказываясь от ограничений аналитической философии, они

во представителей специальных областей, а как стремление к разработке новых областей» (р. XIII); и возрождение интереса к истории, совершенно отсутствующего в научном базисе аналитического стиля.

стремятся найти путь, ведущий за Геркулесовы столбы — к границам значения, языка и философской истины, которые должны быть поняты и проанализированы как универсальное средство построения дисциплинарного и гуманистического словарей, соединяющих политическую сторону с научной.

В своих усилиях нарисовать эту «новую карту» современной американской философии я стремилась к максимальной полноте и правдивости. Однако отсутствие каких-либо более ранних попыток вскрыть исторические и генеалогические корни этой области вынудило меня опираться только на мое личное восприятие. Мне представляется, что философы, принимающие участие в данных беседах, являются наиболее характерными представителями различных областей современной философии. В то же время я понимаю, что многие, заслуживающие не меньшего внимания, остались в стороне. Среди них я хотела бы упомянуть Нельсона Гудмена, который вместе с Куайном содействовал становлению в Соединенных Штатах нового способа философского мышления; Сола Крипке и Джерри Фодора, радикально преобразовавших философию языка; Джона Сёрля, который, следуя за Витгенштейном и Остиным, творчески переформулировал «философию обыденного языка»; Ноама Хомского как родоначальника генеративизма и, наконец, Джона Ролза, который вписал политическую мысль в новую структуру неоконтрактивизма [3].

---

[3] Это «политическое» крыло постаналитической философии заслуживает специального рассмотрения (см. прим. 9 относительно споров о либерализме). Здесь следовало бы упомянуть по крайней мере Томаса Нагеля, Рональда Дворкина, Т. М. Скэнлона, Шелдона С. Уолина, Роберто Ангера и Майкла Уолцера. Отсутствие Джона Ролза в совокупности предлагаемых ниже бесед никоим образом не означает отрицания центрального места, занимаемого им в постаналитическом контексте. Его неоконтрактивистская концепция, изложенная в книге «Теория справедливости», написанной в 1971 г., заявила о независимости морального горизонта от лингвистических и эпистемологических предпосылок аналитического исследования и оказала революционное воздействие на всю область политической философии (см.: «A Kantian Conception of Equality» [The Cambridge Review, February 1975, p. 94—99]). Это утверждение о взаимной автономии горизонтов исследования внесло оживление в дискуссии по проблемам этики, в свете которых можно по-новому перечитать сочинения Нозика и МакИнтайра, как бы сильно они ни отличались друг от друга.

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

Аналитическое «приключение», начавшееся в середине тридцатых годов, привело к эпистемологическому разлому стержня американской философии, к образованию на нем рубца, разделившего ее историю на две части.

Спасаясь от расовых и политических преследований со стороны нацистов, почти все философы средней Европы эмигрировали в Соединенные Штаты перед началом Второй мировой войны и надолго устроились за океаном. Термин «аналитическая философия» относится к той области исследований, которая отличается повышенным интересом к логике и лингвистике и возникает благодаря этой волне эмиграции. В нее включаются такие авторы, как Рудольф Карнап, Ганс Рейхенбах, Карл Гемпель, Отто Нейрат и Герберт Фейгль. Если говорить более конкретно, то этот термин обозначает неопозитивистское направление, появившееся после того, как идеи представителей Венского кружка были пересажены на почву Америки.

Нет сомнений в том, что на эту историческую встречу американская философия пришла сильно дезориентированной и более чем когда-либо открытой для проникновения в нее новых идей. Основатели первой разновидности прагматизма — Чарльз Сандерс Пирс и Уильям Джеймс — умерли уже более тридцати лет тому назад. Даже самый младший представитель прагматизма и его междисциплинарной и общественной деятельности — Джон Дьюи — быстро старел вместе с Франклином Д. Рузвельтом и его Новым курсом, который он настойчиво поддерживал и даже отчасти вдохновлял. В 50-е годы на прагматистском горизонте появилось несколько фигур, активность которых проявилась в сфере наук о человеке, например, психолог-бихевиорист Б. Ф. Скиннер и социолог-функционалист Толкотт Парсонс, основатель теории социальных систем.

В этой атмосфере распада великих мифов впервые после смерти Пирса в 1914 г. начал возрождаться интерес к логике, в частности, к той фундаментальной роли, которую она играет в математике. Возникнув в Германии в конце XIX столетия благодаря Готтлобу Фреге и уроженцу России математику Георгу Кантору, создателю теории множеств, эта тенденция получила законченное выражение у Бертрана Рассела и Альфреда Норта Уайтхеда в их труде «*Principia Mathematica*», созданном в Англии между 1910 и 1913 гг.

Распространение идей «*Principia*» вместе с постепенным формированием логистического направления в прагматизме, стимулированным К. И. Льюисом из Гарварда, подготовили условия для изменения той ветви *среднеевропейской* мысли — Австрии, Чехии и Польши, — которая называлась логическим позитивизмом, или неопозитивизмом. Европейским центром объединения этих движений стал Венский кружок. Это имя, которым уроженец Берлина философ Мориц Шлик окрестил в 1922 году свой семинар, возникло в ходе его дискуссий с Гансом Рейхенбахом по поводу значения теории относительности Эйнштейна. Основной вклад в философскую ориентацию Кружка внесло обсуждение «Логико-философского трактата» (1921 г.) Людвига Витгенштейна — труда, имеющего фундаментальное значение для всех неопозитивистов, эмигрировавших в Соединенные Штаты.

В самый пик этой культурной революции, в 1932 году совсем еще юный американец, Уиллард Ван Орман Куайн, прибыл в Вену с желанием учиться у великих австрийских мыслителей. Готовый посвятить свою жизнь математической логике, которую он считал единственно важной философской дисциплиной, Куайн только что получил докторскую степень в Гарвардском университете, где он учился под руководством Льюиса и Уайтхеда, переехавшего туда из Англии в 1924 году.

С момента первого путешествия Куайна в Европу, история Венского кружка стала переплетаться с историей американской философии. В 1936 году, после убийства студентом-нацистом Морица Шлика на ступенях Венского университета, последние представители логического позитивизма эмигрировали в Соединенные Штаты, устроившись в Гарвардском и Принстонском университетах — в первом благодаря помощи Куайна, а во втором — при посредстве математика Алонзо Чёрча.

В Америке аналитическая философия всегда противопоставлялась европейскому мышлению. Противопоставление «аналитической» философии «континентальной» фактически было одним из наиболее важных исторических следствий перемещения логического позитивизма в Соединенные Штаты. Отвергнув ранее распространенные трансценденталистское и прагматистское направления, глубоко погруженные в общественные и междисциплинарные проблемы, американская философия претерпела значительные изменения после Второй мировой войны. Антиметафизическая направленность побуждала представителей Венского кружка относить себя к «уче-

ным», а не к гуманитариям. Похожим образом философская мысль Америки отгородилась от Европы и прежде всего — от множества современных экзистенциалистских и герменевтических направлений, которые даже в наши дни часто рассматриваются как выражение обскурантизма и нигилизма.

Вот это неприятие метафизики, которое стало мотивом дисциплинарного и географического изоляционизма аналитического направления, в иной форме уже содержалось в первых выступлениях Венского кружка. Метафизика представляла собой такое наследство, которое итальянские футуристы могли бы определить как *passatista*, т. е. как нечто консервативное, многословное, неспособное воспринять философское воздействие научных революций, которые как раз начали получать широкое признание — от теории относительности Альберта Эйнштейна до принципа неопределенности Вернера Гейзенберга. С той же ожесточенной решимостью, с которой художественный авангардизм стремился преобразовать параметры зрительного и звукового восприятия, логический позитивизм лелеял надежду очистить философию от метафизических аппроксимаций и перестроить ее на строго научной основе.

Руководствуясь убеждением, что логическая символика, разработанная Фреге и авторами «*Principia Mathematica*» Расселом и Уайтхедом в, давала инструмент построения идеального и логически завершенного языка, члены Венского кружка предложили создать «универсальный язык» науки. Философское значение построения такого языка единой науки прежде всего должно было заключаться в том, чтобы устранить разрыв между словами и опытом, а также избавиться от всех двусмысленностей обыденного языка, лежащих в основе рассуждений современных метафизиков, начиная с идеалистической реакции Гегеля против Канта.

Символом этой мечты стал проект создания «Международной энциклопедии унифицированной науки», завершенный в конце тридцатых годов Карнапом и Нейратом при содействии американцев Чарльза Морриса и Джона Дьюи на базе Чикагского университета. Состоящая из серии монографий, каждая из которых была посвящена конкретной философской дисциплине, «Энциклопедия» не ставила цель построить определенную систему науки, а стремилась как-то интегрировать методы и результаты конкретных наук.

С течением времени универсальный проект неопозитивистов постепенно трансформировался в тщательное рассмотре-

ние логических подробностей. Аналитическим философам Америки Венский кружок оставил в наследство несокрушимую уверенность в том, что они разрабатывают область, которая сохраняет устойчивость во времени и имеет четкие дисциплинарные очертания. Результатом явилось общее стремление разрабатывать тонкие логические проблемы, а не выдвигать новые воззрения на мир.

Вся эта изощренная техника экспликации и аргументации, породившая стилистически бесцветные сочинения, стремившиеся быть как можно более объективными, оборвала эпоху общедоступности американской философии. Эта эпоха началась в середине XIX столетия благодаря Ральфу Уолдо Эмерсону — поэту, писателю, проповеднику унитаристской церкви, наставнику философского движения трансцендентализма, и достигла своего высшего расцвета в первые десятилетия XX века в многогранном прагматизме Джона Дьюи.

ПОСТАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПЕРЕСТРОЙКА

С точки зрения социологии познания, излом американской философии, обусловленный аналитическим движением, имел два взаимосвязанных следствия: он изолировал философию от мира гуманитарного знания и в то же время возбудил философский интерес к другим дисциплинам. В самом деле, такие новые сферы академического исследования, как контент-анализ, культурологическая критика и гендерные исследования [4] [*gender studies*], которые родились одновременно с включением философии в границы логического анализа, стали главными хранилищами европейской мысли в Америке. В особенности это верно для самой последней фазы развития европейской мысли, в сокращенном виде включенной в контекст

---

[4] Этот расцвет новых дисциплин, включающих в себя теорию перформанса, теорию гомосексуализма и лесбиянства, на которые подразделяются гендерные исследования, феминистские исследования, исследование проблем черных американцев и многие другие, вобрал в себя значительную часть европейских онтологических учений и объединил их под общим названием «социального различия». Хорошим примером в этом отношении может служить сведение французской философии *разнообразия*, восходящей к онтологической проблематике несовместимости бытия и сущего, открытой Хайдеггером, к «различиям», характерным для новых социальных объектов, например, для феминизма или этнических меньшинств.

гуманитарных наук в Америке. Я имею в виду французских последователей Хайдеггера и немецких постмарксистов, группу философов *разнообразия* (différence), включающую Мишеля Фуко, Жиля Делёза и Жака Деррида, и некоторых последователей Франкфуртской школы, таких как Юрген Хабермас.

Таким образом, прибытие неопозитивистов на восточное побережье США в канун Второй мировой войны породило два взаимосвязанных следствия. Во-первых, произошла необратимая профессионализация философии, которая с тех пор стала чуждаться публичных дискуссий и вообще стала отдаляться от новых веяний интеллектуальной жизни. Во-вторых, значительно повысился философский уровень гуманитарных наук, что способствовало расцвету новых дисциплин с высоким уровнем теоретичности. Антигуманитарная направленность аналитической философии привела к тому, что диалог с неаналитической европейской мыслью по большей части лег на плечи литераторов, создававших обширные программы и центры междисциплинарных исследований специально для этой цели [5].

Если вообще можно говорить о некоторой общей основе включения философской — онтологической, эпистемологической, метафизической — проблематики в литературно-эстетический контекст, то это безусловно расширение понятия «текст» [6].

---

[5] Среди многих других можно указать: Центр исследований двадцатого века в университете штата Висконсин, возглавляемый Кэтлин Вудвард и созданный благодаря Ихабу Хассану — новой исторической фигуре постмодернистской эпохи; Центр по истории сознания в Калифорнийском университете в Санта Крус, возглавляемый Хэйденом Уайтом — организатором бесчисленных конференций по «текстуализму» и деконструкции; Центр критического анализа современной культуры в университете Ратгерс, ориентирующийся, прежде всего, на гуманитарные науки и взаимосвязь философии с социологической мыслью.

[6] Понятие автономного и неразложимого «текста» выходит на передний план в связи с широким распространением в Америке Нового критицизма в начале Второй мировой войны. Отрицание референциальности и исторических условий создания текста придавало критицизму «объективность» и независимость от позиции автора текста. Это отрицание субъективности понимания, включающее в литературную теорию целый ряд философских вопросов, напоминает идеи структурализма во Франции и развивается почти одновременно с ним. Таким образом, интерес к понятию текста содействовал проникновению континентальной философии на факультеты английского языка, сравнительного языкознания, иностранных языков и литератур. Приблизительно в конце

Перевод европейской философии в «текстуалистский» словарь является реальностью современной американской жизни — реальностью, которая лишь в самые последние годы стала анализироваться с более широкой точки зрения постаналитического мышления. Детонатором послужила публикация труда Ричарда Рорти «Последствия прагматизма» в 1980 году. Сегодня рассуждения о реальной «стене», разделившей философию по двум сторонам Атлантики, занимают центральное место в теоретических дискуссиях, в чем можно убедиться из представленных ниже диалогов.

Однако при изображении новой карты американского мышления философский вес некоторых областей гуманитарных наук способен внести определенные искажения. Эти искажения еще больше возрастают, если признать оригинальность некоторых «текстуалистских» теорий. Именно так обстоит дело с Йельскими критиками — Полом де Маном, Джеффри Хартманом и Дж. Хиллисом Миллером. Именно им, начиная с 1960-х годов, мы обязаны оригинальными разработками деконструкции, начатыми во Франции Жаком Деррида.

Рядом с Йельскими критиками и благодаря тому, что его имя в течение долгого времени ассоциировалось с этой группой, встает фигура еще одного литературного критика, Гарольда Блума, который заново переосмыслил онтологическое значение рассуждений Хайдеггера и Гадамера в свете интерпретативной традиции еврейского мистицизма. Наконец, среди других имен, блистающих в этом созвездии, следует упомянуть имена Эдварда Сэда и Фредрика Джемисона, которые также, хотя и иным способом, предложили использовать текстуальный анализ в социальных науках, переводя эпистемологические проблемы «другого» (чего-то абстрактно единичного) в социологические проблемы «других» (кого-то еще, конкретно множественного). Однако добавление сюда проблем, связанных с этническими меньшинствами, сделало весь этот подход чрезвычайно неясным.

Исследователи сохраняющегося значения философии концентрируются вокруг понятия «текст». Подчеркивая свою роль царицы наук, философия неявно пробуждает воспоминания о своем прошлом, когда она была более демократичной, более литературной, больше заботилась о форме своих сочинений.

шестидесятых годов Новый критицизм был вытеснен деконструкцией, являвшейся следствием постструктурализма.

Как некое межкультурное средство общения, сохраняющее для последующих поколений всю полифонию познания, этот новый, в высшей степени теоретичный вариант гуманизма возрождается в постфилософском мышлении [7]. Префикс «пост» говорит о все том же уменьшении исторического значения философии.

Эти философские притязания гуманитарных наук интересно сопоставить с границами постаналитической философии, которых придерживаются участники приводимых ниже бесед. Центром их размышлений остаются те трансформации, которые были внесены в американскую мысль аналитическим движением: с одной стороны, она становилась все более и более безразличной к главным идеям, воодушевлявшим континентальную европейскую философию, с другой стороны, она разорвала связи с философским мышлением, господствовавшим до Второй мировой войны, в частности, с тем направлением мысли, которое от трансцендентализма Эмерсона вело к прагматизму XIX и XX вв. — к Пирсу, Джеймсу и Дьюи.

Отказ от рассмотрения философской аргументации в исторической перспективе был характерной особенностью аналитического течения уже в самом его начале — в логическом позитивизме. Начиная с анализа значения теории относительности в работе «Философия пространства и времени» («*Philosophy of Space and Time*», 1928 г.), Ганс Рейхенбах рассматривал философию как чистую эпистемологию, возлагая на нее обязанность открывать с помощью логического анализа фундаментальные принципы научного познания. Столь объективное концептуальное средство является внеисторическим, а аналитическая рефлексия вырывает философию из потока времени. Она защищает философию от деградации, которая неизбежно ведет к распаду философской картины мира.

Всего лишь через два года после деклараций Рейхенбаха, Мориц Шлик в работе «Преобразование философии» («*The Transformation of Philosophy*») провозгласил, что философия является не наукой в смысле собрания истин, а скорее представляет собой последовательность действий, направленных на прояснение смысла утверждений. Затем в «Логическом по-

[7] Этот подход, не допускающий никакого дисциплинарного разделения, включает теорию текста и деконструкцию в эстетические эксперименты постмодернизма, см.: *Rorty Richard*, Consequences of Pragmatism: Essays 1972—1980 [Minneapolis: Minnesota University Press, 1988]; *Giovanna Borradori*, Il pensiero post-filosofico [Milan: Jaca Book, 1988]).

строении мира» (*«The Logical Construction of the World»*) Карнап вообще свел философию к чисто логическому анализу научных рассуждений. Таким образом, логика и синтаксис науки стали совпадать в настоящем, лишенном истории, о которой лишь двадцать лет спустя осмелились вспомнить некоторые постаналитические авторы, в частности, Кун и Рорти.

МЕТАМОРФОЗЫ КУАЙНА

Уединившись за стенами анализа, американская философия оказалась одной из немногих дисциплин, которые остались почти безразличными к великим событиям послевоенной истории — от войны в Корее до маккартизма. Более двух десятилетий философия должна была ждать, пока постаналитическое движение бросит вызов ее изоляции. Этот сдвиг был осуществлен авторами, пережившими Вторую мировую войну в молодые годы и находившимися под глубоким влиянием великих эмигрантов из средней Европы в свои студенческие дни до тех пор, пока сами они не стали учителями.

Куайн представляет собой исключение, воплощающее эти изменения. Он познакомился с группой неопозитивистов в Европе, в начале 30-х годов, когда они еще работали вместе в Венском кружке. Из Америки, все еще восторгавшейся гуманистическим пафосом Дьюи и перспективами Нового курса, Куайн попал в самое начало нацистской эпохи, и его визит в Вену в 1932 году явился одним из тех неожиданных событий, которые изменяют историю развития идей.

Именно этот момент отмечает зарождение аналитической философии в Америке. Благодаря массовой эмиграции крупных европейских логиков и пропагандистской работе Куайна вместе с некоторыми другими авторами американская философия во второй половине 30-х годов полностью вошла в лабиринт логических исследований. Но, как истинный владыка этого лабиринта, Куайн открыто демонстрирует свою двойственную сущность: будучи главой философов-аналитиков, вооруженный самой изощренной Венской логикой, пересаженной на почву Америки, Куайн оставался прагматиком и сторонником метода экспериментальной верификации.

Поэтому возникает вопрос: является ли он последним аналитическим философом или первым постаналитиком? И даже если на этот вопрос трудно ответить, несомненно то, что Куайн сыграл ключевую роль как предшественник целого поко-

ления. В самом деле, именно Куайн подготовил первый значительный акт постаналитического мышления — переосмысление логического позитивизма с точки зрения прагматизма и бихевиоризма.

После десяти лет, посвященных разработке одной из наиболее важных проблем Венского кружка — вопросу о роли логики в обосновании математики (результатом этой работы стала публикация в 1949 году «Математической логики»), Куайн предпринял первую важную постаналитическую атаку на логический позитивизм. Название вышедшего в 1951 году сочинения «Две догмы эмпиризма», которое родилось в дискуссиях с другим предшественником постаналитического мышления, Нельсоном Гудменом, вполне выражает содержание этого нападения. Оно проводилось в форме опровержения наиболее важного, быть может, пункта в рассуждениях венцев, а именно, различия между аналитическими и синтетическими суждениями, на которое опиралась эпистемологическая первичность логического анализа и из которого, между прочим, выводили само название «аналитической» философии.

Для логического позитивизма, по крайней мере, для его первого варианта, аналитические суждения (например, «Если идет дождь, то идет дождь») благодаря отсутствию в них эмпирического содержания являются лишь необходимыми условиями познания. Синтетические же суждения («В таком-то месте и в такое-то время идет дождь»), напротив, являются *апостериорными* утверждениями, поэтому их истинность зависит не только от лингвистических факторов, но и от той внешней реальности, о которой они говорят. Необходимый характер можно приписать только аналитическим истинам, которые ничего не говорят о реальности и опираются только на семантико-синтаксические свойства языка.

Критика Куайна состоит в указании на невозможность провести четкое различие между этими двумя видами истин. Хотя он допускает, что аналитические суждения можно организовать в стройные системы, такие как логика или математика, Куайн не признает, что они относятся к чистой логике.

В отличие от неопозитивистов, Куайн настаивает на том, что аналитическое утверждение, например, «Всякий холостяк не женат», не совпадает с чисто логическим суждением (таким как «Всякий *x* есть *x*»), поскольку истинность последнего суждения вытекает из того факта, что *x* ничего не обозначает, в то время как истинность первого утверждения в

значительной мере зависит от значения входящих в него терминов. Здесь понятие аналитичности сводится к понятию синонимии, а синонимия не может претендовать на абсолютную необходимость.

Куайн не смог бы придти к этим выводам, не опираясь на характерную для Америки прагматистскую традицию, сыгравшую столь важную роль в возникновении постаналитической философии. В случае с Куайном это не общедоступный и экспериментальный прагматизм в духе Джона Дьюи (как, например, для Рорти), а скорее посткантианское наследие, сохранившееся в работах по логике и эпистемологии К. И. Льюиса, у которого были заимствованы некоторые лингвистические средства, необходимые для совершения великого постаналитического поворота.

Наряду с этим Куайн ассимилировал онтологические и плюралистические идеи, которые, начиная с Уильяма Джеймса, постепенно входили в различные ответвления психологической мысли благодаря функционализму и бихевиоризму. С последним Куайн был явно связан благодаря тесному сотрудничеству со Скиннером. Реконструкция той онтологической перспективы, которая была объявлена *априорной* авторами Венского кружка (по крайней мере до их эмиграции в Америку), отмечает границы коперниканской революции Куайна.

Я считаю, что этот поворот к Скиннеру оказался тем решающим шагом, который привел Куайна в самый центр постаналитической философии, а именно, к проблеме неопределенности перевода. Какого рода трудности могут возникнуть при попытке перевода языка совершенно неизвестной культуры или необычного племени? Вопреки антропологическому сценарию, рассматриваемому сквозь экспериментальные очки бихевиоризма и ориентированному на демонстрацию логического порядка, Куайн показывает, что, как это ни парадоксально, но возможно составить несколько «руководств по переводу», которые будут различными и несовместимыми друг с другом. Оставаясь верным для своих индивидуальных авторов, каждое такое руководство очерчивало бы некоторый конечный универсум коммуникации, не будучи инструментом универсального перевода.

Начиная с теории парадигм Куна и до утверждения Рорти о «смертности» эпистемологических словарей, до этики «добродетелей» МакИнтайра, постаналитическое движение продолжает обсуждать этот центральный вопрос, который впервые поставил Куайн в работах «Слово и объект» (1960 г.) и «Онто-

логическая относительность» (1969 г.). Этот вопрос имеет решающее значение, поскольку он представляет точку пересечения американской постаналитической мысли и постмодернистских différends, провозглашенных Жан-Франсуа Лиотаром и французским постструктурализмом [8].

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ ПОЗНАНИЯ

Подобно мифическим Диоскурам, Кастору и Поллуксу, Дэвидсон и Патнэм являются самыми прямыми потомками Куайна. Сильно отличаясь друг от друга в разработке его наследия, оба они не намного ближе к краю постаналитической бездны, чем их учитель. Дэвидсон пытается включить вопрос об интерсубъективности в суровые перцептивные рамки эмпиризма, которыми все еще был ограничен Куайн. Патнэм вновь отстаивает прагматистский реализм, распространяя его не только на эпистемиологию, но также на этику и мораль.

Будучи лишь на десять лет моложе Куайна, Дэвидсон был его верным последователем со времен Второй мировой войны, на которую они оба пошли добровольцами и служили морскими офицерами. По сравнению с Куайном, этим первым великим критиком эмпиристских догм, Дэвидсон пошел еще дальше.

Верно, конечно, что мы знаем Куайна как человека, сохранившего возможность философии языка, разрушившего барьеры между структурой мышления (аналитическими суждениями) и его содержанием (синтетическими суждениями), но верно также и то, что он не подвергал сомнению законность эпистемологического субъекта, который для него как для эмпирика был некоторым образом «первичен» по отношению к миру. В конечном счете такая позиция является картезианской и даже солипсистской, ибо приводит к убеждению, что каждый из нас наделен способностью строить свой собственный мир, начиная с первично данных восприятий.

По мнению Дэвидсона, здесь мы имеем дело с некоторой разновидностью «третьей догмы» эмпиризма, которую следует

---

[8] Эта связь широко обсуждалась в дискуссиях на франко-американской конференции «La traversée de l'Atlantique», материалы которой были опубликованы в специальном выпуске журнала «Critique», 456 (Май 1985), ed. by *Descombes Vincent*. Упоминания об этой связи можно найти в текстах Лиотара «Postmodern Condition» и «Driftworks».

разоблачить, включив в его сердцевину этические и лингвистические проблемы интерсубъективности. Ни язык, ни мышление не организуют воспринимаемую реальность согласно фиксированным концептуальным схемам, поскольку и они, и мир являются лишь частью интерсубъективной концептуальной структуры.

Таким образом, даже тезис Куайна о несовместимости руководств по переводу становится сомнительным, поскольку Дэвидсон утверждает, что невозможно утратить способность говорить на языке, не утратив в то же время способность мыслить. Мыслить значит общаться. Полный универсум — как субъективный, так и объективный — схвачен герменевтической сетью знаков. Сама по себе реальность есть не что иное, как сплав языка и интерпретации.

В отличие от Куайна, нейрофизиология — физическая реальность возбужденной нервной системы во всей ее неповторимости и субъективной чувственности — отнюдь не является для Дэвидсона исходным пунктом. В постаналитическое мышление Дэвидсон вводит мысль о том, что субъект не обладает «личным мышлением», что у него нет возможности анализировать свои восприятия или реакции в строго субъективном смысле, существуют лишь «события», которые зависят от субъекта в том смысле, что он постоянно обменивается ими с другими людьми благодаря общению и речи, взаимодействуя с ними в одном и том же контексте значений.

Изменение мышления и познания не имеет ни корней, ни структуры — ни объективных, ни субъективных. Его никогда нельзя вернуть к началу, его можно приписать лишь динамическому взаимоотношению трех сторон, включающему в себя двух собеседников и ситуационный контекст.

Проблему необходимой интерсубъективности познания Патнэм ставит иначе, чем Дэвидсон. В согласии со многими другими постаналитическими мыслителями — от Рорти до Мак-Интайра — он возрождает прерванную традицию этического фундаментализма, типичного для прагматистов, ведущей фигурой среди которых в этом отношении был Уильям Джеймс.

В противоположность Дэвидсону Патнэм настаивает на том, что сфера объективного все-таки существует — это сфера нравственных *убеждений*. Сфера таких убеждений должна стать основой нового реализма, пусть даже он будет лишь контекстуальным, применимым лишь в конкретных ситуациях и в конкретные периоды времени. Отрицать существование множества концептуальных схем, растворять их в единствен-

ной схеме взаимодействия, как это делает Дэвидсон, значит рисковать потерять референцию и, вместе с ней, способность к конструированию — самое эффективное орудие философского анализа. Именно по этой причине нельзя отбрасывать возможность «контекстуального» обоснования мира, даже если благодаря прагматизму ее уже нельзя больше истолковать иначе, чем в терминах морали.

Вопреки формализму, привитому к стволу американской традиции представителями венской школы, и в согласии с постулатами прагматизма Патнэм возрождает линию реалистического мышления. Вовсе не обязательно искать более глубокие основания, нежели *убеждения*: в своем органическом единстве они образуют устойчивый «моральный образ мира», некоторый канон моральной объективности, который даже в своей контекстуальной относительности представляется как *определенная* реальность.

По мнению Патнэма, философия отнюдь не является методом абстрактного эпистемологического контроля, как истолковывала ее аналитическая традиция. Не существует универсального метода, позволяющего устранить расхождения между двумя собеседниками, не касаясь содержания их беседы. Вместо этого у нас имеется моральная реальность мышления, понимаемого как синтез убеждений. Не само по себе противопоставление плюрализма монизму придает интерес этому неореалистскому послесловию и выделяет Патнэма в постаналитическом сообществе, а его утверждение несомненной множественности миров и исследование их ценности как «моральной объективности».

Таким образом, реалистская позиция Патнэма вносит в постаналитическое мышление гипотезу о моральном основании знания. В противоположность аналитической философии, он вновь обращается к гуманистическому характеру научных дисциплин. Однако признание приоритета морали явилось результатом опыта борьбы за свободу личности, который сделал некоторых постаналитических мыслителей «ангажированными» философами, особенно в шестидесятые годы.

В случае с Патнэмом эта ангажированность привела его в ранний период в ряды американских левых и противников войны во Вьетнаме. В более поздний период она пробудила в нем интерес к иудаизму, понимаемому как путь к мистическому истолкованию философии.

ВЫЗОВ КОНЦЕПТУАЛЬНОМУ ФОРМАЛИЗМУ

Критика нормативной ценности аналитического подхода характерна не только для Хилари Патнэма, она является общим элементом для всех постаналитических мыслителей. В философских построениях Роберта Нозика и Артура К. Данто она принимает формы, которые в некотором смысле можно рассматривать как дополнительные по отношению друг к другу. Для Нозика речь идет о радикальном отказе от той принудительной силы, которая неявно содержалась в формализме аналитического способа мышления. Философская аргументация, которую аналитическое направление заключает в определенные рамки во имя обоснованности и ясности, совпадает для Нозика с репрессивной эпистемологической моделью, против которой необходимо выдвинуть альтернативные модели. Однако, по мнению Данто, критицизм сам по себе приходит к эстетизации формалистского импульса. Хотя и в ослабленном варианте, аналитические концептуальные рамки сохраняются в архитектонике мышления, объединяясь с признанием ценности красоты и гармонии.

Либеральная альтернатива Нозика исходит из критического анализа понятия *аргументации*, которые пройдя через всю историю западной философии, становится священным сначала благодаря логицистскому духу Венского кружка, а затем влиянию аналитического направления. Репрессивный потенциал понятия аргументации неявно содержится в буквальном значении английского слова «*argument*», т. е. «ожесточенный спор».

Вместе с Патнэмом и многими другими постаналитическими мыслителями, в том числе Кейвлом и МакИнтайром, Нозик не согласен с тем, что философию можно свести просто к науке об аргументации. Он не желает признавать, что если даны некоторые посылки и доказательство, то из них необходимо вытекает одно и только одно заключение, ибо именно эта схема приводит аналитическое направление к представлению об истине как о победе над собеседником. Вместо того, чтобы навязывать кому-то некоторое убеждение с помощью неопровержимой аргументации, более нравственно и эпистемологически более плодотворно стимулировать собеседника к альтернативным способам мышления.

Из аналитического словаря можно осторожно выделить понятие *объяснения* и включить его в новую схему ценностей

и целей. Противопоставленное принудительной силе аргументации, это понятие представляет оригинальный вклад Нозика в постаналитический поворот. Объективное знание может быть получено не построением неопровержимых доказательств, а нравственным совершенствованием человека, побуждающим его вырабатывать собственную, все более глубокую картину мира и все более свободно общаться с другими людьми.

Теоретическая работа Нозика вдохновлялась мечтой вытравить из философии дух примитивного и резкого спора и подвести под нее новый, более плюралистический базис понимания. С момента выхода в свет книги «Анархия, государство и утопия» (1974 г.) эта мечта получила выражение в политической философии в форме анархистских и демократических утопий.

Либеральной позиции Нозика, ориентированной на освобождение философии от жесткого панциря аналитического формализма, противостоит неоклассическая концепция Данто, который пытается спасти универсум логического анализа с помощью категорий красоты, меры и гармонии.

Для этого философа, работающего в тесном контакте с экспериментальным художественным авангардом послевоенного периода, инструментами анализа являются лишь те, которые приводят к «равновесию», неизбежно присущему каждой непротиворечивой концептуальной структуре. Тайна этого равновесия заключена в способности связывать идеи по образцу с физиологическим совершенством организма. Логический анализ достигает своей цели и обнаруживает свою трансцендентальную ценность, сводя ментальные и материальные объекты к их составным частям.

Канонизация аналитического дискурса в Америке объясняется академическим консерватизмом, против которого Данто выступает в полном согласии со всем постаналитическим направлением. Однако в отличие от Нозика и Патнэма он не ведет против него систематической войны. Для Данто анализ является наиболее чистым стилем мышления, «соответствующим природе» той философии, цель которой, аналогичная цели искусства, заключается в реконструкции гегелевской «чувственной материализации» идей.

ИРОНИЯ И СТРАХ (dismay): ДВА СПОСОБА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Рассмотрение анализа как одного из стилей рассуждения среди других возможных стилей лишает его эпистемологию агрессивности. Такое рассмотрение, которое Данто приветствует как поэтическое, обретает взрывную критическую силу в работах целого ряда других авторов постаналитического периода. Два мыслителя, сильно отличающихся один от другого своим языком и выводами, Ричард Рорти и Стэнли Кейвл, разделяют мысль о том, что аналитическое направление представляет некий стиль мышления, распространенный в определенный исторический период развития англо-американской философии.

Если, начиная с Куайна, и в работах Дэвидсона, Нозика и Данто аналитический подход подрывался изнутри с помощью его собственных средств, то Рорти и Кейвл нападают на него извне. Будучи помещен в исторический контекст, аналитический подход теряет все связи с настоящим моментом, приобретает вид музейного экспоната, а его научные гипотезы выглядят как одна из систем среди множества других.

В аналитическом подходе обнаруживают массу недостатков, в частности, его обвиняют в канонизации философского дискурса, замкнутого в жесткие дисциплинарные и профессиональные рамки и тем самым отгораживающего философию от истории, культуры и общественной жизни. Этот разрыв был создан аналитической изоляцией, однако он преодолен благодаря возрождению двух основных традиций мышления в интеллектуальной истории Соединенных Штатов — прагматизма и трансцендентализма.

Рорти первым воскресил в новом обличье характерное для Америки направление мысли, начало которому в конце XIX века положил Чарльз Сандерс Пирс и Уильям Джеймс. Благодаря долгой жизни Джона Дьюи это направление сохранялось на протяжении первой половины XX столетия и лишь на время угасло в период между двумя мировыми войнами благодаря иммигрантам из Вены. Кейвл, со своей стороны, отстаивает трансцендентализм — это первое американское философское течение, которое возникло на волне интереса к европейскому идеализму и достигло своего пика в середине XIX века в творчестве Ральфа Уолдо Эмерсона и Генри Давида Торо.

Согласно неопрагматистской гипотезе Рорти, Дьюи задал некоторый образец, который не только не был превзойден, но

вряд ли даже исчерпан. Вместе с этим выдающимся представителем американского прагматизма Рорти расширяет постаналитический горизонт посредством переоценки того ряда континентальных мыслителей, который включает в себя Ницше, Фрейда и Хайдеггера, осужденного апостолами неопозитивизма за нигилизм и неясность.

Ядром собственного неопрагматизма Рорти является соединение прагматизма с разнообразной критикой метафизического абсолютизма, разработанного упомянутыми выше представителями европейской мысли. Он отстаивает полностью секуляризованную философию. Лишенная какой-либо абсолютной эпистемологической роли, царица наук принимает более гибкую, «демократическую» форму, более открытую для воздействия со стороны других наук.

Таким образом, философия больше не соотносится, говоря словами Канта, с «судом чистого разума». Она открывает, скорее, новое поле для образованного и пытливого дилетантизма, представители которого будут не профессионалами в области аргументации, а многосторонними мыслителями в духе Сократа, стремящимися к постановке новых проблем и к развитию того великого синтеза, который представляет собой культура.

Освободившись от ограничений анализа, который хотел бы превратить ее в научную дисциплину, философия осознает, что не существует конечного числа вопросов, требующих ответа, или конечного числа фундаментальных проблем. В соответствии с общим духом всех постаналитических мыслителей Рорти настаивает на том, что в этой новой фазе развития философии ценность обоснованности и систематичности вытесняется ценностью пролиферации и плюрализма. Это дает возможность увидеть философию в новом измерении — в измерении «постфилософской культуры».

Даже эпистемология определяется в терминах стиля как одна из разновидностей сочинений среди многих других, чья приверженность истине не дает ей превосходства над другими литературными жанрами. Выбор эпистемологического «стиля» обусловлен плодотворностью его интерпретативных средств, проходивших проверку на протяжении нескольких столетий западной истории. Отвергая любую форму фундаментализма, будь то аналитический или феноменологический фундаментализм, эта новая постфилософская культура стремится к новой гуманистической солидарности, объединяющей людей, народы

и различные дисциплины на основе осознания временного и случайного характера их словарей.

Вольтеровская ирония, характерная для тонкого прагматизма Рорти, уравновешивается неоромантическим воодушевлением Стэнли Кейвла. Воплощением интеллектуального идеала новой постаналитической эры для него является не Дьюи, а человек, не имеющий ничего общего с европейскими эмигрантами периода между двумя мировыми войнами — Ральф Уолдо Эмерсон, который был проповедником, поэтом и философом пуританского Массачусетса, балансировавшим между диалектикой немецкого идеализма и медитативным экстазом буддизма. Однако, как и Рорти, Кейвл не думает об Америке как об изолированном континенте. Вслед за Эмерсоном он видит сияние других звезд и замечает другие созвездия. Единственный среди постаналитических авторов Кейвл выдвигает оригинальное и неожиданное истолкование традиции скептицизма. С его точки зрения, скептицизм нельзя рассматривать как выражение разочарования и видеть его характерную особенность в безразличии по отношению к универсальным схемам познания, что лежит в основе его стандартного изображения от Пиррона и Карнеада до Монтеня и Юма.

Напротив, для Кейвла скептическая мысль проливает свет на драму самосознания, включающую в себя несоразмерность конечного и бесконечного, отчаяние, рожденное столкновением конечного человека с тайнами его земного существования — жизнью, смертью, вселенной.

Кейвл колеблется между романтическими реминисценциями, коренящимися в старой Европе, и трансцендентализмом, типичным для Америки, и его оригинальный вклад в постаналитическое направление состоит в привлечении внимания к проблеме субъективности. Он помещает эту проблему между философскими направлениями, представленными Джоном Остиным и Людвигом Витгенштейном. Полные экзистенциальных находок страницы сочинений этого художника *обыденного языка* выражают чуткое внимание к конечным измерениям повседневности, соединенное с осознанием нравственной ценности субъективности, нашедшей свое выражение в скептицизме.

ИСТОРИЧЕСКОЕ СТАРЕНИЕ СЛОВАРЕЙ

Провозгласив свой тезис о неопределенности перевода, Куайн внес в постаналитический мир идею непереводимости

индивидуальных словарей — исторических, культурных, философских — на некоторый универсальный язык. Это убеждение подспудно воодушевляет плюралистскую эпистемологию Рорти, в которой на философию возлагаются обязанности посредника, содействующего взаимному пониманию индивидуальных словарей, но уже не дающему метода их перевода в некий нейтральный и общепонятный язык.

Именно этот тезис представляется центральным для двух других постаналитических концепций. Одна из них принадлежит Аласдэйру МакИнтайру, который не согласен с тем, что этика может стремиться к установлению абсолютно ясных принципов, независимых от исторического контекста, на который она опирается. Создателем второй концепции является Томас С. Кун — первый американский философ, который оторвал науку от древней рационалистической иллюзии и представил ее развитие в виде ряда сменяющих друг друга «научных» картин мира или парадигм.

Легко распутывая сети историцизма, в том числе и те, которые были сплетены его итальянским предшественником Джамбатиста Вико, МакИнтайр делает свой первый шаг, связывая либеральный проект с его идеологическим контекстом. Либеральный проект является одним из наиболее часто упоминаемых пунктов в постаналитическом универсуме рассуждения [9]. По мнению МакИнтайра, либерализм представляет

---

[9] При изобилии теорий и индивидуальных концепций, фигурирующих в постаналитическом мышлении, либерализм все еще остается ключевой проблемой. Рорти пропагандирует его в эпистемологическом ключе как средство достижения сотрудничества научных дисциплин; теория справедливости Ролза придает ему неоконрактуралистский характер, и принцип равенства при этом опирается на мысленный эксперимент или, по крайней мере, обусловлен индивидуальными сущностями, скрытыми «покровом неведения»; Сэндел выступает против Ролза, настаивая на том, что контрактуралистский выбор нельзя сделать, абстрагируясь от точного содержания этого выбора; в свою очередь, Нагель отбрасывает модель антагонистических социальных интересов и говорит о простом сосуществовании разнообразных «видов» принципа равенства. Это стремление к общей переоценке разделяется наиболее критичными трактовками либерализма. К критикам либерализма принадлежат: Уолин, пытающийся переосмыслить программу революционной деятельности якобинцев как предпосылку глобального преобразования общества; Скэнлон, склоняющийся к исторической контекстуализации контрактуализма; наконец, Роберто Унгер, который, колеблясь между теорией коммуникативного действия Хабер-

собой настолько фундаментальный ингредиент воспитания каждого американского философа, что он неустраним из интеллектуальной жизни. Нужно разоблачить его деструктивную природу, настаивает он, и в основу либерализма положить прогрессивное совершенствование традиционной формы «сообщества»; последовательное уничтожение тех социальных связей, которые со времен Древней Греции были неизменным компонентом нашего культурного прогресса.

Как и миры естественных языков, интеллектуальные и нравственные миры не допускают взаимного перевода. Не существует канонического языка, в котором можно было бы измерять, сопоставлять и судить ценности, основания, добродетели, выражаемые конкретным культурным универсумом. После краха идеологии Просвещения, неудачливым эпигоном которого, по мнению МакИнтайра, является либерализм, двадцатое столетие оказалось в состоянии крайней этической безысходности, которое и остается единственной альтернативой ницшеанскому нигилистическому ниспровержению всех принципов и всякой нравственности.

Сегодня, когда мы полностью погрузились в «пучину мрака» современной эпохи, именно осознание деструктивности просветительского разума, породившего не только либерализм, но также и универсализм аналитической философии, дает нам надежду на новый ренессанс. Классическая Греция, старая любовь МакИнтайра еще со времен его ранних занятий классической филологией, предлагает нам образ гармоничной жизни, а аристотелевская теория «добродетели» образует ее структуру. Тотальный и универсальный образ добродетели исчезает, превращаясь в целое созвездие ценностей, гораздо более тесно связанных с реальной историей конкретных человеческих сообществ.

В полном согласии с этическими соображениями МакИнтайра Кун также провозглашает смерть рационалистического истолкования прогресса науки. Наука, с точки зрения этого истолкования, напоминает Стрельца — кентавра, наполовину животного, наполовину человека, — пытающегося разорвать свою связь с землей и запускающего стрелы познания в пространство для завоевания всей вселенной. Реальная наука, полагает Кун, совершенно безразлична к этому. Ее прогресс носит исторический характер, а ее результаты преходящи.

маса и новым контрактуализмом Ролза, стремится к созданию нового варианта «освободительного социального экспериментализма».

5–6163

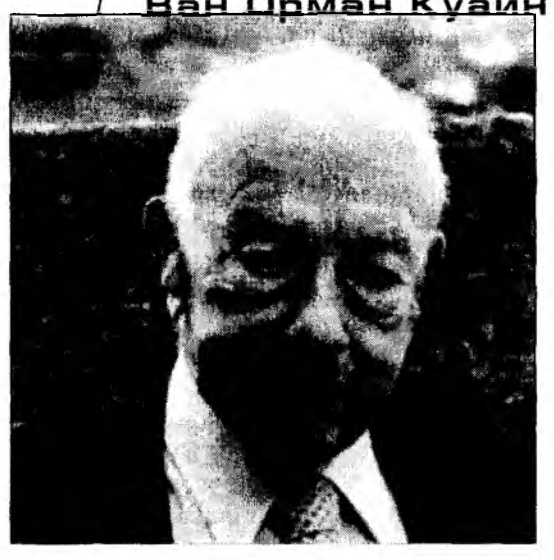
Развитие науки, говорит Кун, распадается на две фазы — «нормальной науки» и «революционного разлома». Первая фаза включает в себя постепенную разработку теоретической системы, некоторого воззрения на мир, соединяющего идеалы и технику экспериментирования, теорию и метод, — то, что Кун называет «парадигмой». Системы Птолемея и Коперника дают примеры научных парадигм, которые получали оправдание благодаря неизменным подтверждениям со стороны сообщества ученых, работавших в рамках этих парадигм. Однако подобно метеориту, ломающему стрелу кентавра, в жизнь парадигм в определенный момент вторгаются изменения. Наступает период кризиса, когда научные и философские основания парадигмы подвергаются пересмотру, консенсус научного сообщества постепенно и незаметно разрушается, а язык науки преобразуется.

Вместе с Рорти и МакИнтайром Кун настаивает на том, что, подобно философии, культуре и этике, наука представляет собой последовательность сменяющих друг друга, порой сосуществующих, различных парадигм, мировоззрений и структур мышления, которые совершено не зависят друг от друга и в высшей степени непереводимы друг в друга. Целью науки вовсе не является получение все большего количества истин, ее развитие определяется простой эволюционной энергией. Это утверждение бьет по самой сердцевине философии Венского кружка — по той идее, будто наука и философия (понимаемая как научное предприятие) всегда и при всех условиях опираются на существование «протоколов наблюдения», не затрагиваемых течением времени и старением языка. Кун предупреждает постаналитическую философию: во время революционного разлома ученый остается один и не может надеяться на существование общедоступного словаря, в терминах которого он мог бы выразить подтверждение своих идей.

Таким образом, вооруженный только своим сознанием и чувством бренности своих результатов, ученый вместе с философом приходит к совершенно секуляризованному пониманию познания. Объединившись на пути к неизвестной цели, ученый и философ отправляют в архив мечту о *grand tour*, миф об источниках познания и миф о единственном изначальном основании. Теперь начинается приключение окольным путем (*detour*), бесконечное странствие вдоль подвижной границы, вечно сдвигающейся и преобразующей черты новой истории.

Логика XX века:

Уиллард
Ван Орман Куайн



Уже в 1965 году, всего лишь через пять лет после выхода в свет книги Уилларда Ван Ормана Куайна «Слово и объект» (*«Word and Object»*), критики назвали ее «наиболее дискуссионной книгой в американской философии после Второй мировой войны». Родившись в 1908 г. в г. Экроне, штат Огайо, и достигнув зрелости, Куайн в течение нескольких десятилетий играл важнейшую роль в международной философии. Содействуя эмиграции идей и авторов Венского кружка на американскую почву перед началом Второй мировой войны, Куайн наложил на эти идеи собственный теоретический отпечаток, выражавший местный прагматизм и бихевиоризм.

Путь, который привел Куайна в 1933 году в Вену и к логическому позитивизму, оказался поступательным походом на Восток от великих американских равнин через Гарвардский университет, в котором за два года он закончил докторантуру под руководством Альфреда Н. Уайтхеда, одного из соавторов *«Principia Mathematica»*. Его пребывание в Вене, а затем в Праге позволило ему познакомиться со всеми выдающимися представителями Венского кружка — от Рудольфа Карнапа до Ганса Рейхенбаха и от Морица Шлика до польского математика Альфреда Тарского. Это общение вскоре привело к возникновению мощной интеллектуальной волны, которая не только связала Куайна с логическим позитивизмом, но и через него оказала влияние на современную американскую мысль. Из своей Гарвардской цитадели, в которой он преподает вот уже сорок лет, Куайн непрерывно рассыпает искры плодотворных идей, оказывающих фундаментальное влияние на развитие аналитической и постаналитической философии.

После своего возвращения из Европы в 1934 году Куайн в течение десяти лет работал над одной из центральных проблем Венского кружка — над вопросом о роли логики в обосновании математики. Именно этой проблеме, а также некоторым разработкам в теории множеств, посвящена его статья «Новые обоснования для математической логики» (1937 г.), а также вышедшая позднее книга «Математическая логика» (*«Mathematical Logic»*, 1940 г.). Благодаря Куайну эта первая теоретическая работа была осуществлена в Гарварде, в который, начиная с 1939 г., потянулись представители европейской логики, включая Карнапа, Рассела и Тарского. Некоторые из них по политиче-

ским и расовым причинам навсегда остались в Соединенных Штатах.

После войны, на которую Куайн отправился добровольцем и три года служил в военно-морском флоте, он принял решение не разрабатывать «какого-то отдельного направления в философии». Появление его статьи «Две догмы эмпиризма» (*«Two Dogmas of Empiricism»*) дало толчок бурному развитию постаналитической философии. В этой статье Куайн попытался разрушить два главных опорных пункта Венского позитивизма, в частности, фундаментальное различие между аналитическими и синтетическими суждениями, на которое опирались исследования позитивистов, претендующие на научность.

Согласно авторам Венского кружка, производство объективного знания может опираться только на аналитические суждения. В самом деле, поскольку у них отсутствует эмпирическое содержание (например, «Если идет дождь, то идет дождь»), только они оказываются необходимо истинными утверждениями. Не говоря ничего относительно реальности, аналитические истины основываются только на семантико-синтаксических свойствах языка. Напротив, синтетические суждения являются апостериорными и случайными утверждениями. Действительно, истинность суждений типа «В таком-то месте и в такое-то время идет дождь» зависит не только от лингвистических факторов, но и от той реальности, о которой они говорят.

Опираясь на прагматизм, отстаивающий «холистский характер экспериментального контроля», Куайн доказывает, что нельзя провести четкого разграничения этих двух типов истин. Верно, конечно, что синтетические суждения истинны только благодаря тому, что мир устроен определенным образом, и что обобщения проверяются только посредством верификации их конкретных следствий. Но отнюдь не несомненно, что аналитические суждения, даже если они организованы в такие системы, как логика или математика, и не зависят от эмпирической реальности, опираются только на чистую логику. Истинность чисто логического суждения «Каждый *x* есть *x*» обусловлена тем, что *x* ничего не обозначает и ничего не влечет, в то время как истинность суждения «Каждый холостяк неженат» больше зависит от значения входящих в него слов, чем от чисто логической формы. Поэтому понятие аналитичности нужно определять через понятие синонимии, а последнее,

считает Куайн, не может служить основой для проведения ясного и бесспорного различия между аналитическими и синтетическими суждениями. Таким образом, критерий различения аналитического и синтетического остается прагматическим.

Начиная с написания статьи «Две догмы эмпиризма» (1951 г.) и до выхода в свет в 1960 г. книги «Слово и объект», Куайн продолжает разрабатывать теорию языка. В эти годы большое значение для него имело знакомство с выдающимся представителем бихевиоризма, работавшим в Гарварде, психологом Б. Ф. Скиннером. Благодаря общению со Скиннером, Куайн разработал поведенческую теорию усвоения языка, из которой получил один из своих наиболее оригинальных и дискуссионных тезисов о «неопределенности перевода». Этот тезис Куайна парадоксальным образом утверждает, что можно сформулировать несколько несовместимых между собой «руководств по переводу», каждое из которых, однако, соответствует коммуникативным возможностям родных языков различных собеседников.

Эти соображения привели Куайна к открытию важного аспекта логического дискурса, которым пренебрегали члены Венского кружка, — к онтологии. Карнап полагал, что вследствие разграничения «аналитического—синтетического», «внутреннего—внешнего» ученый исследует мир, а философ занят изучением логической структуры языка, описывающего мир. Куайн же, напротив, объявил ошибочным такой способ действий, при котором некоторую систему признают точной и фундаментальной и, в то же время, отвергают сущности, к которым она относится. Начиная с работы «Онтологическая относительность» (*«Ontological Relativity»*, 1969 г.), Куайн создает истинную онтологическую теорию, опираясь на ту идею, что онтологическое исследование должно придерживаться некоторого минимума— того минимума, который необходим для доказательства точности и фундаментальности системы.

* * *

Учитывая историческое значение Ваших теорий, о Вас часто говорят как об «отце» американской философии послевоенного периода, но не чувствуете ли Вы себя также «сыном» культуры Соединенных Штатов?

Математическая логика, моя подлинная любовь, не пользовалась популярностью на этом берегу Атлантики, в конце прошлого столетия ее центрами были склоны Альп — Германия и Италия. В 1910—1911 годах «*Principia Mathematica*» Рассела и Уайтхеда не имела большого влияния в Соединенных Штатах. До Второй мировой войны центрами разработки этой новой дисциплины были Германия, Польша и отчасти Австрия благодаря символичной фигуре Курта Гёделя. В проникновении математической логики в Соединенные Штаты важную роль сыграл Алонзо Чёрч и именно благодаря ему, после его возвращения в 1932 году на родину со степенью доктора философии, полученной в Гёттингене, эта дисциплина стала все более широко вводится на философских факультетах. Я возвратился из Европы через год после него, и мы были первыми пропагандистами математической логики — Чёрч в Принстоне, а я — в Гарварде. В последующие годы, до войны и после нее, большое чисто эмигрантов, изгнанников и политических беженцев сделали Соединенные Штаты центром математической логики.

Если интерес к математической логике не является распространенным в Америке, то что послужило источником Вашего интереса к столь абстрактной области, которая представляется почти мистической, в чем-то похожей на трансцендентальное созерцание предпосылок мышления?

Как часто бывает в жизни, это явилось результатом случайного стечения обстоятельств. Во время обучения в колледже я никак не мог решить, что выбрать для специализации — философию, математику или лингвистику. Совершенно случайно один из более старших студентов как-то упомянул «Математическую философию» («*Mathematical Philosophy*») Бертрана Рассела. Для меня это была любовь с первого взгляда. Оказалось, что можно объединить все мои интересы. Я решил специализироваться по математике и написал дипломную работу по философии математики, которая со временем стала математической логикой.

Следовательно, отправным пунктом для Вас был Рассел?

Да, и наряду с ним Буль и даже Джуппе Пеано, «Математический формуляр» («*Formulario Mathematico*») которого я впервые прочитал по-французски.

А логики американской традиции, например, Чарльз Сандерс Пирс?

Сначала я пропустил Пирса. Сомневаюсь, что я даже слышал о нем, когда учился в колледже. Его не было в списке работ, которые мой профессор рекомендовал мне для изучения. И только когда я приехал в Гарвард для занятий в аспирантуре, я начал знакомиться с Пирсом. Джордж Сардон, издатель ежеквартального журнала по истории науки, называемого «*Isis*», попросил меня дать рецензию на логические работы, включенные в «Собрание сочинений» («*Collected Papers*») Пирса, которые как раз тогда начали публиковаться издательством Гарвардского университета. Я отрецензировал второй, третий и четвертый тома этого издания и, таким образом, познакомился с творчеством Пирса, хотя с точки зрения логики я приобрел не слишком много. Но я научился видеть историческую перспективу.

Как Вы относитесь к прагматической традиции, родоначальником которой можно считать Пирса вместе с Уильямом Джеймсом и Джоном Дьюи?

Трудно сказать, что такое прагматизм. Если рассматривать его как ветвь эмпиристской традиции, тогда — да, для меня он очень важен. Здесь, в Гарварде, мой учитель Кларенс Ирвинг Льюис называл себя «концептуальным прагматистом». До поступления в колледж я случайно прочитал «Прагматизм» («*Pragmatism*») Уильяма Джеймса, поскольку эту книгу прислал мне брат. Затем, в период аспирантских занятий в Кембридже, я что-то прочитал из сочинений Юма, Локка и Беркли. Не думаю, что влияние на меня было исключительно американским, скорее, это было влияние на меня интернационального эмпиризма. Фактически я многим обязан Уайтхеду,

Рудольфу Карнапу, К. И. Льюису и польскому ученому Тарскому, оказавшему на меня влияние во многих отношениях. Я воспринимаю философию скорее в горизонтальной, чем в вертикальной плоскости.

По поводу Уайтхеда: в Италии он был весьма влиятельным автором в рамках «гуссерлианского ренессанса», начало которому положил Энцо Паци в пятидесятые годы. И я бы сказала, что Уайтхед был больше известен как представитель «философии отношений», чем как логик.

Я встретил Уайтхеда в Гарварде в конце двадцатых годов, когда он был больше известен как соавтор Рассела по «*Principia Mathematica*», а не как самостоятельный мыслитель. Свою докторскую диссертацию я писал под руководством Уайтхеда. Когда я с ним познакомился, он уже больше не работал в области логики, а читал лекции о процессах в реальности и уже написал «Процесс и реальность» («*Process and Reality*») и «Наука в современном мире» («*Science in the Modern World*»). Я внимательно слушал его лекции, и его ученость произвела на меня большое впечатление, однако в философском отношении я больше научился у К. И. Льюиса. Но больше всего я приобрел, когда после получения докторской степени съездил на стажировку в Европу в 1932 году. Там я встретился с Рудольфом Карнапом сначала на собраниях Венского кружка, а затем в Праге.

Что Вам запомнилось о Вашей первой встречи с Карнапом?

Между нами с самого начала возникла духовная близость. Карнап оказался чрезвычайно щедрым и гостеприимным человеком, он использовал свои связи, чтобы найти пристанище мне и моей жене в Праге. Я ходил на его лекции, а когда их не было, добирался до его дома на окраине города и мы часами беседовали с ним. Я читал его новую книгу, которую печатала на машинке его жена, забирал с собой новые страницы, прочитывал их дома и на следующий день обсуждал прочитанное с ним. Мы до хрипоты спорили о том, что он писал, и

этот период оказался для меня чрезвычайно плодотворным. Я сделался пылким поклонником философии Карнапа до тех пор, пока через несколько лет не начал замечать трудности, встающие перед ней, и мои собственные идеи были стимулированы его взглядами. Он также осознавал трудности и изменял свои воззрения, однако его первоначальную позицию мы изменяли разными путями. Мы вели споры, обмениваясь письмами, которые вскоре будут опубликованы издательством Калифорнийского университета. До самого конца мы продолжали оставаться добрыми друзьями, и хотя по многим вопросам наши точки зрения расходились, от Карнапа я получил больше, чем от любого другого философа.

Кого еще Вы встретили в Венском кружке?

В Праге я встречался с Филиппом Франком, который позднее переехал в Гарвард. В Вене я познакомился в Морицем Шликом, Фридрихом Вайсманом и Куртом Гёделем, великое открытие которого только что было опубликовано. Моим контактам в Вене и беседам в Праге с Карнапом в очень большой степени помогло то, что я довольно бегло говорил по-немецки. В Варшаве в это время занимались, главным образом, математической логикой, хотя она постепенно трансформировалась в философию логики. В Праге, благодаря Карнапу, царил чисто философский энтузиазм. Все это было, конечно, до прихода к власти нацистов.

Какое воздействие оказал нацизм на эту школу мысли?

Каждый, кого я знал, с самого начала испытывал перед ним страх еще до холокоста, еще до того, как стали происходить все эти немыслимые вещи. Антисемитизм в Вене проявлялся еще до прихода нацистов к власти. Происходили нацистские демонстрации, на стенах появлялись антиеврейские надписи, а когда нацисты одержали победу, стали происходить и вовсе скандальные вещи, например, они исключили Эйнштейна из Прусской Академии наук. Нацисты стали также издавать крайне расистский математический журнал «Немецкая математика» («*Deutsche Mathematik*»). Когда они оккупирова-

ли Рейнскую область, стало совершенно ясно, что в сложившейся тяжелой ситуации нужно принимать какие-то решения. В 1938 году, когда я полгода провел в Португалии, мои друзья говорили мне о своем разочаровании британской политикой умиротворения и Чемберленом. Я не знал ни одного человека, который не был бы обеспокоен или возмущен нацизмом. Когда мне говорят, что люди не осознавали, до какой степени ухудшится жизнь при нацизме, я этому не верю. Конечно, мы не могли себе представить, насколько тяжелым станет положение, и не знали подробностей о лагерях смерти. Однако уже можно было ощутить крайний национализм и встретить множество людей, с воодушевлением относящихся к идее сильной Германии. Были злые и были просто глупые люди. Я был горячим сторонником вступления в войну Соединенных Штатов.

Какой была Ваша позиция в этой политической ситуации? Поддерживали ли Вы какой-либо вид «социальной деятельности»?

У меня была не только позиция, но и реакция. Я пошел добровольцем в военно-морской флот и стал офицером. Я не подлежал призыву в силу своего возраста и положения в Гарварде, где для преподавателей существовали особые льготы. Я чувствовал, что западная культура находится на грани краха, а все, что я делал, была философия логики. Такую деятельность, безусловно, можно было пока отложить. И в течение трех лет я ничего не читал ни по философии, ни по логике.

Это произошло уже после 1939 года, который Вы назвали великим годом для философского факультета Гарварда, где в то время собрались Бертран Рассел, Альфред Тарский, Карнап и Венский кружок.

Я возвратился в конце 1933 года и был назначен на должность младшего научного сотрудника Гарварда. В 1938 году я стал преподавателем и навсегда остался здесь. Карнап приехал в 1934 году по случаю празднования трехсотлетия Гарварда. Я прочитал несколько публичных лекций о Карнапе в надежде на то, что Гарвардский университет возьмет его на работу, но у нас ничего не получилось, и он уехал работать в Чикагский

университет. Но пока Карнап был здесь, мы прекрасно проводили время. Тарский приехал в 1939 году, и мы нашли ему работу в городском колледже Нью-Йорка. Это были блестящие годы — с 1938 по 1941.

А какую роль во всем этом играл Бертран Рассел?

Я встречал Рассела раньше и в течение нескольких лет переписывался с ним. Он приехал в Гарвард в 1931 году читать лекции. Уайтхед представил его слушателям и свел его со мной. Когда в 1934 году была опубликована моя первая книга «Система логистики» («*A System of Logistic*»), я послал экземпляр Расселу. Он был очень открытым человеком. Я бережно храню его письма с похвалами и возражениями относительной этой первой моей книги. Я многим обязан Расселу — его логике и его философии и, в частности, его книгам: «Наше познание внешнего мира» («*Our Knowledge of the External World*»), его «Введению в математическую философию» и, конечно, «*Principia Mathematica*».

Рассел был не только логиком, но и философом, который в соответствии с традицией нашего века обнаруживал большой интерес к крупным политическим и социальным событиям. Во время Первой мировой войны пацифистские убеждения даже привели его в тюрьму, а впоследствии осуждение им американской интервенции во Вьетнаме привлекло к ней внимание мировой общественности.

В отличие от него я никогда не испытывал симпатий к социализму и коммунизму и мне особенно не нравились те идеи, которые он защищал на склоне лет, когда выступал против Соединенных Штатов и поддерживал Советскую Россию. До возникновения нацистской угрозы я не разбирался в политике и не был политически активным. Я бы вообще никогда не читал газет, но в 1932 году начал их читать.

Во время Вашего пребывания в Вене феноменология была обширным полем исследований. За три года до Вашего приезда в Австрию Эдмунд Гуссерль опублико-

вал свою «Формальную и трансцендентальную логику» («Formal and Transcendental Logic», 1929 г.), а во Фрайбурге его любимый ученик и последователь Мартин Хайдеггер уже работал над сочинением «Что такое метафизика?» («What is Metaphysics?»), стимулировавшим отделение экзистенциализма от феноменологии.

Феноменологическая традиция никогда не привлекала меня. Я с трудом прочитал «Логические исследования» Гуссерля, но так и не смог понять его правил игры. Там многое обусловлено интроспекцией и термины его кажутся мне слишком неопределенными. Кое-кто пытался установить некоторую связь между моей философией и его феноменологией. Я никогда не верил в эту связь, хотя и понимаю, что очень разными путями Гуссерль и я занимались близкими вещами. Меня интересовало соединение бихевиоризма и нейрологии, а его — интроспекция.

Бихевиоризм интерпретировался как вариант прагматизма для таких социальных наук, как педагогика, социология и психология. Что он означает для Вас — логика с математическим образованием?

Для меня бихевиоризм был важен всегда. Стетсону, моему профессору психологии в колледже, посвятил свою работу «Психология с точки зрения бихевиориста» («*Psychology from the Standpoint of the Behaviorist*») Джон Б. Уотсон. Затем, будучи в 1933—1936 годах младшим научным сотрудником здесь, в Гарварде, я познакомился с Баррусом Ф. Скиннером, который тоже был младшим научным сотрудником. Мы сделались большими друзьями, много говорили о великих проблемах и, когда были вместе, чувствовали себя бихевиористами. Я думаю, однако, что бихевиоризм не дает окончательного объяснения, хотя методологически он неустраним. Важно исследовать нейрофизиологический механизм некоторого интроспективно идентифицируемого ментального состояния или ментального процесса. Вам нужно выразить этот процесс в объективно верифицируемых и понятных терминах, поэтому вы должны обратиться к поведенческим критериям, чтобы сформулировать проблему, для решения которой вы собираетесь обратиться к нейрофизио-

логии. Точно так же обстоит дело в медицине. В случае инфекционного заболевания вы ищете определенный микроорганизм, но вы идентифицируете эту болезнь не с помощью микроорганизма, а с помощью симптомов. Вербальное поведение представляет собой симптом: оно включает в себя симптомы ментальных состояний аналогично тому, как медицинские симптомы дают критерии для нахождения микроорганизма, ответственного за болезнь.

Насколько Ваша позиция отличается от классического бихевиоризма, в частности, от бихевиоризма Скиннера?

Мы со Скиннером разделяем фундаментальное положение о том, что объяснение — пусть не самое глубокое, но все-таки приемлемое — возможно на чисто поведенческом уровне. Можно надеяться найти, и я думаю, это будет сделано, поведенческие закономерности. Например, в экономике вы можете сформулировать понятие безработицы, не редуцируя этот экономический феномен к поведению отдельных людей, что было бы совершенно непродуктивным. Важные закономерности лежат на другом уровне. В психологии это уровень поведения.

Ваша мысль о том, что существует некоторое множество конвергирующих повторений — от мельчайших до самых больших — по-видимому вписывается в органицистскую концепцию. Фактически именно Вы ввели понятие, чрезвычайно близкое организицизму — философский «холизм», с точки зрения которого любой организм, биологический или физический, должен быть понят как некая органическая целостность, а не как простая сумма его частей.

Холизм соединяет различные гипотезы, теории, убеждения, истины, и даже когда имеют в виду что-то одно, другие элементы тоже получают поддержку. Карнап вполне оценил это, положительно отозвавшись о Пьере Дюгеме, который вместе с Пуанкаре и Милхаудом был основателем конвенционализма. Однако, как и другие члены Венского кружка, Карнап не уделил достаточного внимания следствиям холизма: он понимал, что

можно вывести дополнительные гипотезы, поддерживающие холизм, но упустил из виду тот факт, что если к этим гипотезам отнестись серьезно, холизм окажется не только теоретическим достижением, но будет иметь также и практические следствия. Даже в математике, арифметике и дифференциальном исчислении законы можно сделать оперативными: эти законы являются частью холистского пучка, который с самого начала предполагает экспериментальный результат — ваши предсказания. Поэтому попытка Карнапа объяснить, почему математика имеет смысл, хотя и лишена содержания, была не нужна. Кроме того, холизм помогает нам понять необходимый характер математических истин, который Карнап старался разъяснить с помощью понятия «аналитичности», неразрывно связанным с противоположным понятием «синтетичности».

В таком случае возрождение холизма является решающим пунктом Вашего отхода от Карнапа и от логического позитивизма?

Безусловно, он знаменует мой отход от Карнапа. Сейчас я смягчил крайности холизма моих первых сочинений. Если принимают холистскую гипотезу, то приходят к выводу, что, за исключением логики и математики, существует только одна наука. Напротив, за пределами логики и математики существует не только сумасбродство. Сейчас я думаю, что имеется не только одна наука, но довольно большой пучок законов, которые не могут быть охвачены одной гипотезой. Из достаточно большой связки логически следуют некоторые условия наблюдения, а именно, некоторые категории, определяющие наблюдаемые ситуации. Связь между наукой и наблюдением осуществляется посредством этих категорий, и холизм нужен в той мере, в которой требуется достаточно большая комбинация для применения некоторых из этих проверяемых категорий.

Ваш интерес к онтологии привел Вас к отходу от аналитической философии, восходящей к Карнапу и неопозитивизму, который остался главным объектом Вашего внимания. Почему это течение мысли, столь отличное от прагматизма и от какой-либо другой предшествующей американской традиции, достигло такого

большого успеха в Соединенных Штатах после Второй мировой войны?

Соединенные Штаты попали под сильное влияние и английской традиции и совершенно иной традиции аналитической философии, пришедшей из Вены. Я стоял на стороне Вены, хотя Витгенштейн и его последователи, в частности, Джон Остин и Петер Стросон, также оказали на меня большое влияние. Разумеется, чрезвычайно важен был Бертран Рассел: это был как бы мост между двумя школами, и он сильно повлиял на Витгенштейна. В Соединенных Штатах Рассела усвоили отчасти благодаря выходцам из Вены, и отчасти благодаря британской аналитической философии. В период между двумя мировыми войнами научная жизнь в Америке стала гораздо более интенсивной вследствие притока европейских ученых из Германии и Австрии.

Не думаете ли Вы, что для американцев, все еще увлеченных Новым курсом, эмигранты из Вены представляли также некую либеральную и раскрепощенную форму мышления, противоположную той историцистской иллюзии, в которой часто видят основу тоталитарных идеологий?

Отчасти это верно. Я думаю, антиисторицистский способ мышления превалировал в Соединенных Штатах еще до их прибытия. Для меня важнейшими всегда были научные соображения. Между философами Венского кружка и учеными всегда существовали самые тесные контакты. Филипп Франк, эмигрировавший в США в 1936 году, занял место Эйнштейна в Принстоне, и через некоторое время это привело сюда Карнапа. Мы читали одни и те же книги и учились у одних и тех же авторов.

Имея в виду Ваш отход от логического позитивизма и аналитической философии, Вас иногда относят к «постаналитической» эпохе. Если Вас спросить о каком-либо другом постаналитическом философе, кого бы Вы назвали?

Пожалуй, Дональда Дэвидсона, а также Роджера Гибсона и до некоторой степени сюда же подходит Хилари Патнэм. Не могу исключить Нельсона Гудмена, с которым я вместе работал. Гудмен был аспирантом в то время, когда я уже был преподавателем Гарварда. Мы часто вместе проводили вечера и обсуждали философские проблемы. Все это было очень хорошо, но затем он уехал в Пенсильванию, где провел много лет. Во всяком случае, я испытываю одинаковую интеллектуальную симпатию как к Европе, так и к США, хотя если говорить о Европе, к Англии у меня особое отношение. Несмотря на то, что я провел два года в Оксфорде, и здесь у меня много друзей, мне кажется, Англия не оказала большого влияния на мою работу.

Вспоминая тридцатые годы, Вену и Ваше первое путешествие в Европу, не могли бы Вы сказать, существовали ли какие-либо контакты между Венским кружком и миром литературы и искусства?

В действительности я общался только с философами. Я слушал лекции Шлика по теории познания, которая сильно интересовала меня в то время. Однако главную ценность для меня представляла языковая практика, поскольку, как я уже говорил, немецкий язык был мне очень нужен позднее, при общении с Карнапом и поляками.

А в другие моменты Вашей жизни влияло ли как-нибудь искусство на Вашу деятельность?

В юности на меня большое впечатление произвело одно литературное произведение, безусловно содействовавшее пробуждению у меня интереса к философии, это была «Эврика» Эдгара Аллана По. Я прочитал всего По. Перечитав его вновь несколько лет спустя, я опять испытал потрясение. Космология, на которую опиралась астрономия XIX века, представляла собой очень древний взгляд на реальность и универсум. Меня восхитили его космологические предположения по поводу происхождения планет. Соединение грандиозной картины, изображаемой По, с его великолепным языком произвело на меня потрясающее впечатление. Я занялся сочинительством и

7-6163

даже пытался писать в стиле По. Я мечтал о карьере писателя. Однако во время обучения в колледже я начал все больше интересоваться математикой и философией, а моя мечта сделаться писателем реализовалась в сочинениях иного рода.

Как же можно было от По перейти к математической логике?

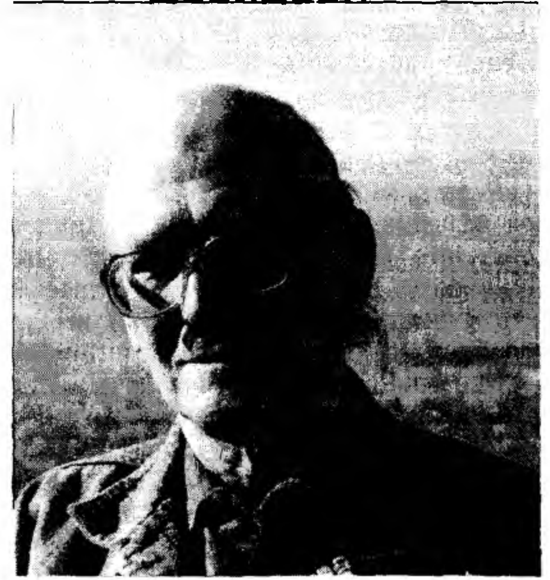
Наука интересовала меня в такой же мере, как и философия. И та, и другая говорили о реальности и универсуме. Теоретические физики занимались философскими вопросами существования универсума. Если бы я не испытывал отвращения к экспериментальной стороне физики, я стал бы физиком. Я не люблю и боюсь машин и механизмов.

Ваши слова пробуждают во мне мысль о возникновении философии и о великих физиках-досократиках — Фалесе, Анаксимене, Анаксимандре. Они были одновременно космологами и мореплавателями, детьми великой греческой культуры — культуры мореплавателей, которая очень напоминает американскую культуру. Достаточно вспомнить Мелвилла!

Я очень люблю путешествовать. Путешествие позволяет преодолеть культурные и духовные границы. Я читал лекции на пяти континентах и посетил сто тринадцать стран. Может быть, здесь сказалось влияние моих предков. Мой отец был одержим машинами, но вообще никуда не ездил, разве что по делам. Однако его отец, а мой дед, был моряком. Может быть, во мне тоже есть что-то от матроса; и я — моряк логики?

Пост-аналитические перспективы:

Дональд
Дэвидсон



Привлекательность философа Дональда Дэвидсона объясняется тем, что более тридцати лет он посвятил тщательному и плодотворному анализу того языка — наполовину аналитического, наполовину постаналитического, — который лежал в основе деятельности Уилларда Ван Ормана Куайна. Территория Гарварда, расположенного в нескольких милях от Спрингфельда, где он родился в 1917 году, была местом встречи молодого Дэвидсона и Куайна — учителя и неизменного друга интеллектуального задиры. Они познакомились накануне Второй мировой войны, на которую Дэвидсон, как и Куайн, пошел добровольцем и с 1942 по 1945 гг. служил в военно-морском флоте.

После войны на семинарах Куайна Дэвидсон изучал новые проблемы философии и под руководством престарелого Альфреда Норта Уайтхеда связал их с историей идей. Его диссертация о «Филебе» Платона свидетельствует об этой первой фазе его развития, которая, однако, почти никак не сказалась на его последующей деятельности в качестве постаналитического философа.

Операция, осуществленная Дэвидсоном над теоретической перспективой, открытой Куайном, раскрывается в серии статей, которые были собраны в два тома, один из которых вышел в 1980 году под названием «Очерки о действиях и событиях» (*«Essays on Actions and Events»*), а второй — в 1984 году под названием «Исследования истины и интерпретации» (*«Inquiries into Truth and Interpretation»*). По ее основному замыслу работу Дэвидсона можно определить как попытку включить в чисто «перцептивный» универсум эмпиризма этические и лингвистические вопросы интерсубъективности. Как заметил Ричард Рорти, из логического эмпиризма Куайна Дэвидсон сохранил логику, отбросив эмпиризм. Говоря иначе, это означает, что сохраняя присущее Куйану внимание к языку, Дэвидсон не присоединяется к его эпистемологии, которая все еще полностью погружена в перцептивный солипсизм, типичный для эмпиризма.

Дэвидсон полагает, что Куайн, как Рудольф Карнап и многие другие эмпиристы, сохраняет картезианскую веру в то, что каждый из нас может «построить» мир, опираясь на показания органов чувств. При этом предполагается, что язык, или мышление, «конструирует» реальность из чувственных восприятий в соответствии с концептуальными схемами. Напротив, считает Дэвидсон, язык и мышление вместе с миром являются час-

тями единой концептуальной схемы, некоторой интерсубъективной структуры. По мнению Дэвидсона, нельзя утратить способность говорить на некотором языке, сохранив в то же самое время хоть какую-то способность мыслить. Всякая реальность, как объективная, так и субъективная, единым образом формируется и поддерживается посредством языка и интерпретации.

Дэвидсон согласен с тем, что Куайн спас философию языка, освободив ее от «догмы» эмпиризма — от резкого различия между аналитическими и синтетическими суждениями или между структурой мышления, с одной стороны, и его содержанием — с другой. Если бы не существовало возможности «прагматического» выбора концептуальной схемы, опирающегося на все большую ее эффективность по отношению к случайным объектам исследования, философия не смогла бы развиваться. Однако в своей попытке «сделать эмпиризм научно приемлемым» Куайн не смог освободиться от третьей догмы — догмы перцептивного солипсизма, говорящего о *личном характере сознания* (privacy of the mind).

Не существует чисто субъективных восприятий или реакций, которые можно было бы рассматривать в качестве исходных элементов, организуемых затем в некоторую концептуальную структуру. Ничто в мире не является результатом простого возбуждения нервной системы. Абсолютно все есть «ситуация» или «событие», которые зависят от нашей коммуникации с другими людьми и объектами, интегрированными вместе с нами в один и тот же контекст значения.

Мышление зависит от треугольника отношений, включающего по крайней мере двух собеседников и ряд общих для них событий. Индивиду даны не показания органов чувств, а вот этот коммуникативный треугольник. Основой познания является не восприятие, а интерсубъективность и интерпретация.

Поэтому я спросила Дэвидсона, что же отличает его концепцию от прагматистского понимания восприятия как результата взаимодействия? Ведь даже самый современный представитель прагматизма Ричард Рорти хотел бы видеть в нем близкого попутчика. В самом деле, коммуникативный процесс, истолковываемый как достижение консенсуса в определенном социальном или научном сообществе, всегда рассматривался на основе прагматистского понимания мышления — от Чарльза Пирса до Кларенса И. Льюиса. Однако для Дэвидсона по-

нятие консенсуса остается вторичным, и именно в этом заключается решающее отличие его позиции от прагматизма. Интерсубъективность является коренной основой мышления, будучи его трансцендентальным условием, и она не зависит от консенсуса. Когда говорят о консенсусе, то предполагают, что идеи существуют до консенсуса и при столкновении с другими идеями происходит их взаимное согласование. По мнению Дэвидсона, язык, понимаемый как интерсубъективное производство значений, предшествует всему: до включения в некоторую картину мира идеи не существуют.

* * *

С точки зрения европейца, Вы представляете собой образец типично американского философа послевоенного периода — с Вашей аналитической подготовкой, неизменной верой в себя, шаг за шагом преодолевающего избранный путь, далекого от исторических и социальных потрясений...

Сознание принадлежности к определенной традиции пришло ко мне со временем. Когда человек молод, он об этом не беспокоится. Я учился в Гарварде и в качестве студента, и в качестве аспиранта, и первым философом, оказавшим на меня влияние, был Уайтхед — англичанин, переехавший в Америку. В ретроспективном рассмотрении философия Уайтхеда едва ли может быть отнесена к какой-либо конкретной традиции. По-видимому, он не был связан даже с Расселом, с которым вместе работал над «*Principia Mathematica*», и его философия в очень большой мере была результатом его собственного творчества. Идеи Уайтхеда вполне соответствовали моим философским вкусам, поскольку носили в высшей степени метафизический характер и были тесно связаны с историей мысли. Мои интересы в то время были скорее литературными, нежели философскими. Лишь в последние студенческие годы я стал серьезно интересоваться философией и отходить от занятий историей идей.

Когда Вы познакомились с Куайном?

Я как раз заканчивал университет и поступал в аспирантуру, когда встретил Куайна. В то время он лишь недавно

вернулся из Европы, где встречался с польскими, австрийскими и немецкими философами, которые произвели на него большое впечатление. Он читал о них лекции. Куайн изменил направление моих интересов, хотя я продолжал работать в области классической философии и свою диссертацию посвятил Платону. Если бы Вы спросили меня тогда, как я представляю себе ситуацию тех дней, и задали этот вопрос сейчас, Вы получили бы совершенно разные ответы. Но легче всего посмотреть назад. Наибольшее интеллектуальное влияние на меня оказал, безусловно, Куайн, хотя немалое значение имел также К. И. Льюис.

Льюис является прагматистом и сравнительно мало известен в Европе, хотя Куайн очень часто на него ссылается.

Насколько я теперь понимаю, Льюис оказал на Куайна громадное влияние. Льюис соединял интерес к логике с некоторой смесью британского эмпиризма и Канта, к которым он ухитрился добавить большую дозу американского прагматизма. Фактически это описание философской позиции Куайна, хотя я сомневаюсь, что сам Куайн с этим согласится. Он признал бы влияние на себя прагматизма и британского эмпиризма, но отрицал бы наличие кантианских элементов в своей философии, которые пришли от Льюиса и которые выражают разницу в наших нынешних позициях. Мне представляется, что влияние Льюиса в Куайне чувствуется менее ясно, чем во мне. Льюис был учеником Канта и крупным самостоятельным эпистемологом. Совершенно очевидно, что соединение Канта с прагматизмом восходит к Дьюи, который изучал Канта непосредственно в Европе. Я усматриваю определенное историческое движение от неокантианской немецкой философии к прагматизму, когда они были соединены в работах Дьюи и, до некоторой степени, Пирса. Затем это было усвоено Льюисом и далее Куайном.

Значит, Вы не выделяете особой американской линии мысли?

Нет, единственной особенностью американского мышления является прагматизм. Но я не столь привержен этому прагматизму в философии, как, скажем, Рорти. Хотя Рорти утверждает, что я прагматист.

А Вы не считаете себя прагматистом?

Нет. Не то, чтобы я в него не верил, но я не вполне осознаю, что понимает под прагматизмом Рорти, так как для него это некая разновидность антиметафизической позиции. Было время, когда он отстаивал прагматистскую теорию истины, а затем отказался от нее. Я вспоминаю одну из его статей под названием «Истина, прагматизм и Дэвидсон», в которой он разъясняет, что он имеет в виду, называя меня прагматистом. Отчасти он подразумевал, что я должен оставить попытки сформулировать определение понятия истины. Конечно, я отказался от той идеи, что философы отвечают за некоторый особый вид истины. Но я не думаю, что в этом прагматизма больше, чем в какой-либо другой позиции.

Можно ли сказать, что Вы и Куайн, хотя он в большей мере, чем Вы, склонны не признавать влияние прагматизма, подчеркивая значение европейской традиции, которую представляли Карнап, Рейхенбах и авторы Венского кружка, включая Тарского и польских логиков?

Для Куайна, как, безусловно, и для меня, представляется важным устранение различия между аналитическим и синтетическим. И Куайн не мог не признать в этом элемент прагматизма. Мы избираем нашу концептуальную схему в соответствии с той наукой, которой мы занимаемся. Именно это отделяет Куайна от европейских логических позитивистов, которые в других отношениях оказали на него громадное влияние, а через него — и на меня.

Важно, что разрушение различия между аналитическим и синтетическим имеет прагматистскую основу.

Отрицать различие между аналитическим и синтетическим значит считать, что вы не можете четко отделить структуру мышления от его содержания. Вы можете избрать свою собственную структуру, о чем говорил еще Льюис. Однако Льюис сохранил дихотомию аналитического—синтетического, поэтому эта связь не столь проста, как может показаться. Льюис был прагматиком в вопросе о виде концептуальной схемы, которую избирают, но как только она избрана, он действовал в

соответствии со строгим разграничением аналитического и синтетического. Фактически такова же была позиция Карнапа, который полагал, что каждый волен избирать свой собственный язык в соответствии со своим характером, но, выбирая язык, мы одновременно выбираем определенное разграничение между аналитическим и синтетическим. И это уже оригинальная идея Куайна поставить дальнейший вопрос: если кто-то принял некоторый язык и теорию, то как вы можете установить, где именно он проводит эту разграничительную линию? Это, безусловно, одно из самых крупных достижений Куайна, можно сказать, интеллектуальный прорыв. Он изменил сам способ нашего рассмотрения языка и мышления.

Следовательно, Вы склонны причислять себя скорее к западной, чем к особой американской традиции?

Вы должны иметь в виду, что логические позитивисты пользовались в США громадным влиянием как раз в те годы, когда я был студентом. До войны и после нее все эти люди приезжали в Соединенные Штаты, и было невозможно не попасть под их влияние.

Если обратить внимание на развитие американской философии в последующие десятилетия, то почему именно логический позитивизм получил такое широкое распространение в Соединенных Штатах, а не какое-либо другое европейское течение, скажем, феноменология или Франкфуртская школа?

Одной из причин было то, что многие логические позитивисты находились в Австрии, где жизнь стала чрезвычайно беспокойной. Необязательно они были евреями, некоторые не были, но были женаты на еврейках, например, Карл Гемпель. Просто не существовало соответствующей интеллектуальной атмосферы, и многие из них сначала переехали в Англию, а затем переселились в Соединенные Штаты. Кроме того, было много молодых блестящих американцев, которые на один год или на несколько лет ездили в Англию и, возможно, получали степень в Оксфорде. Они попадали под влияние Витгенштейна и Рассела, которого уже тогда широко читали и который вскоре приехал в Соединенные Штаты. Сам я не ездил в Англию.

В молодости я почти никуда не ездил, поездки начались только в 50-е годы, а к тому времени мои философские воззрения уже вполне сложились. Поэтому я не испытывал значительного воздействия того, что там происходило. Хотя, конечно, до своей первой поездки в Англию я уже много читал работы таких людей, как Райл, Остин и Стросон.

Не кажется ли Вам, что в общем потоке англо-американской аналитической философии существует некоторое структурное раздвоение, обусловленное противостоянием двух различных и конфликтующих между собой школ: с одной стороны, это английская традиция, представленная Расселом и Витгенштейном и занятая анализом «обыденного языка»; и, с другой стороны, более формалистическая традиция, возникшая в Австрии, развиваемая Карнапом и Венским кружком, а затем измененная американским аналитическим направлением?

Это зависит от того, что Вы понимаете под аналитической философией. Если Вы представляете аналитическую философию как характеризующуюся интересом к научному методу и к логике, то это, безусловно, скорее пришло с континента, чем из Англии. Оглядываясь назад, я вижу, что испытал влияние обеих этих школ позитивизма — и той школы, которая интересовалась научным методом и логикой, и той школы или, лучше сказать, того движения к «обыденному языку», которое существовало в духовной атмосфере Англии. Я еще не был ни в Европе, ни в Англии, но на меня производили впечатление те вещи, которые я читал. Если Вы посмотрите мою первую значительную статью «Действия, основания и причины» («*Actions, Reasons, and Causes*»), я думаю, Вы будете удивлены тем, что эти два элемента в ней соединены таким образом, который не был распространен в то время. Для меня источник идей — это ретроспективный вопрос. Когда я начинаю писать, я никогда не задаю себе вопроса о том, кому нужна моя работа, я просто делаю то, что мне интересно, и пусть другие люди ломают над этим голову.

Таким образом, Вашим первым теоретическим результатом было соединение венского формализма с английским движением к «обыденному языку»?

Сейчас можно было бы так сказать, но в то время я не ставил перед собой такой задачи. Поймите, я не начал публиковаться до тех пор, пока не стал вполне зрелым. Моя первая опубликованная работа была написана в Стэнфорде совместно с Патриком Суппесом и Дж. М. МакКинси. Они привили мне интерес к некоторым техническим аспектам теории решений, которая столь же близка психологии и экономике, как и философии, и эта совместная работа оказала на меня в дальнейшем большое влияние. Если Вы спросите меня, каков первоисточник этого влияния, я сказал бы, что важнейшим фактором был Альфред Тарский — не потому, что я был его студентом, но потому, что он оказал громадное влияние на Суппеса и МакКинси, которые, в свою очередь, повлияли на меня. Отсюда проистекает мой интерес к семантике, в которой некоторые видят наиболее оригинальный результат моей деятельности. Как Вы можете видеть, в те годы не было расхождения между континентальной и англо-американской философиями, существовала четкая сетка взаимовлияний.

С точки зрения историка философии, среди персонажей американской сцены Вас в наибольшей степени выделяет то, что центральную роль Вы приписываете понятию интерсубъективности. Действительно, именно Вы первым использовали это понятие в постэмпирической эпистемологической структуре, введенной Куайном.

Мои анализ интерсубъективности связан с попыткой систематизировать семантику. С одной стороны, семантика нам показывает, как построить формальную теорию для большого фрагмента естественного языка. Связанная с этим задача заключается в ответе на вопрос о том когда такая теория соответствует нормальному поведению некоторого человека или группы людей. Здесь вы спускаетесь к приложениям. Работу в философии языка, фактически в философии сознания, я рассматриваю как построение исчерпывающей теории не только для языка, но также и для других пропозициональных установок, например, веры и так далее. Другая часть этой работы заключается в рассмотрении того, как можно сказать, что такая теория соответствует поведению некоторого человека или группы людей. Первую часть работы я называю «сплетением тео-

рии», которая должна нам показать, какого рода формальную структуру образуют язык и мышление. Вторая часть работы, имеющая дело с анализом способности этой теории отображать социальное поведение, связана с понятием интерпретации. Здесь встает важный вопрос: кем интерпретируется эта теория?

Не кажется ли Вам, что эти утверждения подчеркивают Ваш прагматизм по сравнению, например, с Куайном?

Нет, Куайн ведь не формулирует вопрос так, как это делаю я, поскольку уделяет гораздо меньше внимания теории, когда говорит о языке. Как раз Куайн первым поставил вопрос о том, на основании каких эмпирических свидетельств мы можем судить, что некто подразумевает *то-то и то-то*, когда о чем-то говорит? «Слово и объект» является первой крупной работой в этой области с точки зрения человека, который не считает, что ему известно, что такое значение, а пытается решать проблему понимания природы коммуникации, не обращаясь к априорным категориям типа синонимии, аналитичности или значения.

Все это так. Но если я поставлю вопрос более прямо: «Кто является большим прагматистом — Дэвидсон или Куайн?», то что бы Вы ответили? Трудно защищать мнение о том, что категория интерсубъективности впервые введенная в обсуждение именно Вами, не связана с прагматистской позицией.

Я не знаю, какое отношение к прагматизму имеет мое понятие интерсубъективности. Был один из ранних прагматистов по имени Мид, который работал в Чикагском университете и был настолько же антропологом, насколько и философом. Но он защищал ту идею, что не только значение, но и само мышление возникает только в контексте интерсубъективных отношений. Насколько я понимаю, я не воспринял эту идею от Мида, так как хотя в студенческие годы я читал что-то Мида, но не сохранил это в памяти.

Но как раз эта идея Миду не принадлежит.

Эту идею разделяли все прагматисты, включая Дьюи. Мысль о том, что мышление само возможно только в контексте обладания языком, при наличии интерсубъективной коммуникации с другими людьми, эта мысль разрабатывалась мной на протяжении последних пятнадцати или даже более лет. Теперь я считаю, что мысль тождественна пропозициональной установке в том смысле, что «восприятие» или «чувствование» вещей происходит «тем или иным» способом. Из этого понятия мышления вытекает взаимозависимость в том смысле, что вы не можете приписать пропозиционального содержания созданиям, не обладающим речью. Сначала я пытался доказать это, утверждая, что нет оснований говорить, что некоторое существо имеет понятие о том, что вещи кажутся не такими, каковы они есть на самом деле, если отсутствует интерсубъективная коммуникация. Позднее я обосновывал это более прямым путем, указывая на то, что сама мысль о том, что наши реакции относятся к внешним объектам, ситуациям и событиям, а не являются, скажем, простыми откликами на возбуждение нервных окончаний, зависит от нашей коммуникации с другими людьми, взаимодействующими с теми же самыми вещами. Ясно, что возможность нашего взаимодействия с другими людьми основывается не на возбуждении наших нервных окончаний или на чем-то столь же субъективном, а на событиях, с которыми мы сталкиваемся во внешнем мире.

Возможно, мой глаз европейца слишком пристально вглядывается в преемственность и генеалогию идей, но мне кажется, что все это очень близко к прагматизму.

Я не знаю, что из этого относится к прагматизму. Кое-что, я думаю, есть у Мида и верно также, что для Дьюи язык и мышление выполняли социальные функции. Я просмотрел работы этих людей, но для себя ничего не нашел. Когда я попытался понять причины этого, то обнаружил, что мысль о связи языка и мышления является общим местом для американских прагматистов, однако я не нашел никаких аргументов, обосновывающих эту мысль.

Как Вы относитесь к неопрагматистскому прочтению Ваших работ, предложенному Ричардом Рорти?

Не моя забота — думать о том, обязан ли я чем-либо прагматизму. У меня есть некое общее впечатление, что прагматизм вполне мог оказать на меня влияние, и прагматизм Куайна и Льюиса безусловно повлиял на меня. Но если возвратиться назад, к самим прагматистам, что я часто делаю в последние годы, то я обнаруживаю, что мне довольно трудно читать их работы — отчасти потому, что они не затрудняли себя аргументацией. Дьюи, который с этой точки зрения просто ужасен, едва ли хоть однажды позаботился о том, чтобы обосновать то, что он утверждает. Он просто сообщал вам, о чем он думает, и часто это были вполне здравые мысли, но это не мой путь в философии.

В таком случае задача философии состоит в том, чтобы сформулировать «основания» и аргументы в защиту определенной позиции?

Я утверждаю, что мышление абсолютно зависит от трехчленного отношения между, по крайней мере, двумя людьми и рядом событий, происходящих в мире. Хотя я и осознаю, что это кажется тривиальностью с точки зрения обычного интуитивного представления об изучении языка, но философы до сих пор не принимали этого всерьез.

Метафора треугольника, образованного двумя собеседниками и совокупностью восприятий, включенных в коммуникацию, выражает один из принципов, которого Куайн не признает. Основанием этого явилось то, что Вы определили как «картезианскую» позицию, т. е. признание личностного характера сознания, присущего эмпиристскому «Я» Куайна.

Куайн хочет начать с того, что непосредственно дано индивиду. Он полагает, что нужно начинать с показаний наших органов чувств и строить из них все остальное, — именно эта идея является общей для Декарта и эмпириков. Я же с этим не согласен. Я не уверен, что можно придать ясный смысл той идее, что процессы, происходящие в наших нервных окончаниях, обладают особым эпистемологическим значением. Вот здесь я усматриваю связь между Дьюи и мной, поскольку Дьюи

также был антиэмпириком в этом смысле. Он считал, что мы познаем благодаря взаимодействию с вещами, находящимися в мире. Я согласен с тем, что каждый из нас сам вырабатывает некоторую картину мира, а затем, при случае, разделяет ее с кем-то другим. Однако к этому я добавляю, что у нас нет четкой картины до тех пор, пока мы не вступим в коммуникацию с другими людьми.

Тогда Вы в определенном смысле усиливаете «интерактивную» позицию Дьюи. Вам уже недостаточно утверждать, как это делают прагматисты, что знание может быть получено только в тот момент, когда отдельная картина мира сообщается другому человеку, Вы настаиваете на том, что вообще невозможно выработать определенную картину мира, не взаимодействуя с другими.

Ну, когда я говорю о «картезианской позиции», то это метафора, а не истолкование Декарта. Существует способ философствования, при котором вы предполагаете, что что-то дано нам непосредственно. Это нечто есть либо чистый опыт, чувственные впечатления, либо возбуждение нервных окончаний — в данном случае здесь нет разницы. На этой базе мы создаем картину внешнего мира и других людей. Я предпочитаю называть такую картину эмпирической или картезианской потому, что мы можем вырабатывать такую картину мира каждый сам по себе и способны сделать это даже в том случае, когда других людей в мире нет. Моя же точка зрения заключается в том, что до тех пор, пока мы не знаем, что происходит в сознании других людей, нет смысла утверждать, что у нас есть понятие объективности, понятие о чем-то, что существует в мире совершенно независимо от нас. Эмпирики движутся в совершенно противоположном направлении, поскольку с их точки зрения первое, что они знают, находится в их собственном сознании, затем случайно они обнаруживают то, что находится во внешнем мире, и еще более случайно открывают то, что имеется в сознании других людей. Я думаю совершенно иначе. Сначала мы раскрываем то, что находится в сознании других людей, а затем уже переходим ко всему остальному. В действительности, конечно, все это происходит одновременно.

Как могли бы Вы определить понятие сознания в контексте абсолютной первичности интерсубъективности?

Сознание есть нечто большее, чем мозг, и с определенной точки зрения мы могли бы определить людей как существ, имеющих мысли. Базисом объективности является интерсубъективность.

Но если объективность не существует без интерсубъективности, то как Вы определите пространство субъективности? Именно в этом смысле мне интересно то, что Вы можете сказать по поводу сознания.

Реально мы можем выделить три разных вида знания. Наиболее важное знание, без которого не могло бы существовать никакого другого, есть знание другого лица, т. е. знание того, что имеется в сознании других людей. Отсюда вытекает, что мы должны общаться с кем-то еще, чтобы узнать, о чем думают другие люди. Только так мы можем получать понятие объективности, т. е. понятие об объектах в общем пространстве и времени. Конечно, если мы знаем о сознании других людей, то одновременно уже должны иметь понятие об общем для нас мире. Знание внешнего, т. е. общего для нас, мира есть второй вид знания, из которого вытекает третий вид: знание того, что происходит в нас самих.

Существуют ли различия между этими тремя видами знания — знанием, которое мы можем получать из сознания другого человека, знанием общих объектов внешнего мира и знанием себя?

Безусловно. И чтобы понять это, нужно начать с вопроса. Если мы спрашиваем, каковы критерии того, что некоторый объект имеет в длину три фута, то сами эти критерии объективны в том смысле, что мы согласны с другими людьми относительно этих критериев. Например, длину или температуру вещей мы фиксируем с помощью чисел, поскольку все мы согласно относительно требуемых для этого свойств чисел. Когда же мы пытаемся уловить то, что происходит в сознании другого человека, то нет способа договориться насчет критериев, поскольку наши контакты с сознанием других людей осуществля-

ются как раз на основе этих критериев. Поэтому, когда мы спрашиваем: «О чем думает, во что верит или чего хочет другой человек?», то все, что мы можем сделать, это соотнести состояния его сознания с нашими собственными состояниями сознания. Существует лишь субъективная мерка. Здесь, однако, имеется небольшой парадокс: интерсубъективность есть область, в которой каждый из нас использует свои собственные мысли для того, чтобы придать смысл мыслям других людей, так что в процессе общения мы создаем нечто интерсубъективное, которое и является объективным.

В таком случае знание мышления других людей сначала происходит из знания внешнего мира?

В этом я усматриваю глубочайшее различие между социальными и физическими науками. Когда мы говорим о других людях, то используемая нами измерительная шкала в некотором смысле субъективна, в то время как при разговоре о внешнем мире эта шкала является общей. Грубо говоря, внешние объекты находятся на одинаковом расстоянии от всех нас и мы сообща пытаемся дотянуться до них.' Но когда мы говорим о коммуникации между двумя сознаниями, положение становится иным.

А что можно сказать по поводу третьего вида знания — знания себя?

Знание третьего вида есть знание нашего собственного сознания, и здесь мы вообще не можем говорить о каких-либо критериях. Нет никакого смысла спрашивать: «Действительно ли мое предложение ‘Снег бел’ означает, что снег бел?». У самоинтерпретации нет критериев, разве что вы начнете употреблять весьма изощренные психоаналитические и фрейдистские понятия для того, чтобы говорить о содержании вашего сознания с точки зрения каких-то вещей, которые тоже принадлежат вашему сознанию. Однако по существу вы не можете интерпретировать сами себя, опираясь на какие-то свидетельства. Когда вы замечаете свою ошибку, вы действуете так, как будто смотрите на себя со стороны.

Вот теперь мне более понятна Ваша антикартезианская позиция.

Я думаю, в каком-то смысле нам известно, что происходит в нашем сознании, даже если мы не обращаемся к другим людям. Но я не считаю, что в этом заложена основа нашего познания внешнего мира. Эмпирики, как и «картезианцы», считают происходящие в нашем сознании процессы тем пунктом, с которого мы начинаем возводить нашу индуктивную постройку. С этим я вообще не согласен.

Можно ли сказать, что в основе объективности лежит консенсус?

Начинать с консенсуса было бы ошибкой, так как разговор о консенсусе предполагает, что у каждого из нас уже имеются некоторые собственные идеи и мы только согласуем их. Я же утверждаю, что у нас вообще нет никаких идей до тех пор, пока мы не объединены некоторой общей картиной мира. Я считаю ошибочным представление о том, что каждый из нас обладает заранее какими-то собственными идеями и мы вырабатываем язык, чтобы обнаружить, в чем мы сходимся или расходимся. Только с возникновением коммуникации появляются и идеи. Мы должны общаться и мыслить совместно. И если нам это удается, мы совершаем великое дело.

Таким образом, Вы решаете и проблему плюрализма: если дана одновременность знания (мысли) и коммуникации (интерсубъективности), то не предполагается совместного существования множества единичных сущностей. Не кажется ли Вам, что эта связь проливает новый свет на интересное взаимоотношение между Вами и Юргеном Хабермасом? В отличие от Вас, Хабермас рассматривает интерсубъективность как столкновение разных точек зрения, а консенсус — как объективное положение дел, к которому должны придти все точки зрения, чтобы сосуществовать во взаимной свободе.

Если мы понимаем друг друга и между нами возможен диалог, то мы осмысленно можем соглашаться друг с другом или расходиться. Но согласие или расхождение зависят от

взаимного понимания. Пункт, в котором диалектика возможна, есть тот пункт, в котором вещи, о которых я говорю, уже имеют место, поскольку диалог требует, чтобы вы понимали друг друга. Только если вы понимаете один другого, вы можете расходиться во мнениях.

Мне кажется, Вы рассматриваете более трансцендентальный уровень дискурса.

Верно. Хабермас поднимается на следующий уровень, более важный в политическом отношении. Он размышляет о людях, которые достаточно хорошо понимают друг друга, чтобы расходиться во мнениях.

Вас часто считают скорее представителем семантики, чем эпистемологом, особенно в сравнении с Куайном. Однако когда я думаю о той роли, которую Вы приписываете понятию интерсубъективности, и о «трансцендентальном» уровне Вашего философского анализа, я не вижу оснований для этого различия. В любом смысле Вы являетесь эпистемологом.

Я думаю, такое отношение ко мне сложилось под влиянием Куайна... И мне представляется, что там, где он видит различие между эпистемологией и семантикой, я вижу лишь различие между двумя видами эпистемологии. Мне кажется, его эпистемология все еще исходит из субъективистской точки зрения. Куайн описывает свою эпистемологию следующим образом: он говорит, что хочет узнать, каким образом, опираясь на данные, доставляемые нам органами чувств, мы создаем картину мира. Я думаю, что такой исходный пункт для эпистемологии ошибочен. Его понятие данного является чисто субъективным, вот почему я называю его картезианцем. Куайн полагает, что фундаментальная согласованность, которая только и создает возможность коммуникации, обусловлена сходством нервных реакций. Моя же эпистемология, напротив, начинает с интерсубъективности, т. е. с опыта общей реальности. Куайн убежден, что я упускаю из вида то, что эпистемологически гораздо более важно, поэтому он не считает меня эпистемологом. Я же считаю, что все то, что он приписывает

эпистемологии, относится к биологии. Нет ничего такого, что вы могли бы назвать чувственно данным, свидетельством, нервным возбуждением, до тех пор, пока у вас нет мыслей. А мышление предполагает интерсубъективность. В этом заключается непримиримое расхождение между Куайном и мной.

Какое все это имеет отношение к вопросу о единстве науки? Кажется, Вы и по этому поводу расходитесь с Куайном...

Куайн, как и позитивисты, верит в единство науки, а я — нет. Как я уже говорил, имеется существенное различие между знанием о других сознаниях и знанием о внешних объектах. Многие находят в этом основание для отрицания единства науки.

С этой точки зрения к какому виду знания должна относиться философия?

Философия как раз должна говорить об отношениях между этими тремя видами знания, об их отличиях и об их взаимозависимости.

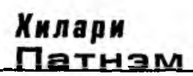
Но если науки о природе исследуют сферу объективного, гуманитарные науки сосредоточены на познании сознания других людей, то какая наука изучает наше собственное сознание? Психология?

Этот вид знания чрезвычайно интересен, поскольку на нем ничего нельзя построить. Каждый из нас знает, о чем он думает, только в интимной сфере своего собственного сознания, поэтому я не назвал бы это наукой.

А куда бы Вы отнесли психоанализ?

Не думаю, что его вообще можно отнести куда-либо. Бесспорно, что психоанализ стремится очистить и прояснить наше сознание. Другие люди способны помочь вам сделать более ясным то, о чем вы думаете, поскольку у всех нас мысли не всегда согласуются друг с другом. Однако я не вижу в этом особой философской проблемы.

Между новыми левыми и иудаизмом:





«Как мне представляется, сводить деятельность философа к решению логических головоломок значит загонять ее в очень узкие рамки, но и отождествлять философию со стремлением спасти мир значит стоять на слишком радикальной точке зрения». По мнению Хилари Патнэма, между этими крайностями — аналитической философией и философией, понятой исключительно как стремление к освобождению, — лежит средний путь, ведущий — через переинтерпретацию реализма в терминах прагматизма — к созданию нового варианта «прагматического реализма».

Родившийся в Чикаго в 1926 г. и будучи в настоящее время профессором Гарвардского университета, Патнэм пришел к этому убеждению через долгий извилистый путь. Его карьера постаналитического мыслителя с энциклопедически широким кругом интересов, простирающимся от философии сознания до философии языка, от этики до эпистемологии, прошла стадию глубокого кризиса. В шестидесятые годы, разделяя пацифистские убеждения американских левых, выступавших против Вьетнамской войны, Патнэм с головой окунулся в политическую борьбу, представляя преподавателей Гарварда в движении «Студенты за демократическое общество» и выступая активным членом маоистской группы и прогрессивной партии труда. Следы этой политической активности несет на себе его интерес, столь необычный для философа с его подготовкой, к историцизму Франкфуртской школы и прежде всего к одному из ее современных наследников — Юргену Хабермасу.

Но этим интересом дело не закончилось. Как и для многих людей, для Патнэма его увлечение пацифизмом не завершилось простым возвращением в канонизированнные рамки теоретической дисциплины; напротив, оно обнажило глубокий мистико-теологический интерес, связанный с восстановлением иудейской традиции, которую с того времени Патнэм стремится органически включить в постаналитическую структуру своей философии.

Помимо этого политического периода в жизни Патнэма, когда он, по его словам, был неспособен «функционировать как философ», о сложности его творческого пути свидетельствует и монументальный по структуре и размаху труд, своего рода *Gesamtwerk* [1], опубликованный им в 1975—83 гг. как

---

[1] Собрание сочинений (нем. яз.) — *Прим. перев.*

трактат в трех томах, озаглавленных, соответственно, «Математика, материя и метод» (*«Mathematics, Matter and Method»*), «Сознание, язык и реальность» (*«Mind, Language and Reality»*) и «Реализм и разум» (*«Realism and Reason»*). Кроме этих томов, у Патнэма есть и несколько менее весомых трудов, среди которых стоит упомянуть его недавнюю работу «Многоликость реализма» (*«The Many Faces of Realism»*, 1987), содержащую программный синтез его идей и составленную из лекций, прочитанных им в 1985г. в Вашингтоне.

Завершает отход Патнэма от строго аналитической традиции, в которой он был воспитан, его отказ от объединяющей и определяющей идеи Эпистемологии-с-большой-буквы или, по крайней мере, от идеи универсального метода, применение которого позволяет установить, кто из собеседников прав, не касаясь содержания их спора. Именно эта Эпистемология-с-большой-буквы, подкрепляемая формалистическим подходом членов Венского кружка, и порождает, согласно Патнэму, тенденцию к профессионализации дисциплины с ее вечной придирчивостью, приведшую в итоге к тому, что единственным связующим звеном аналитической философии стало «постоянство в предрассудках».

Только отказавшись от абсолютистского эпистемологического проекта, мы сможем увидеть новые и плодотворные перспективы, вырастающие из аналогии между эпистемологической и этической проблематикой. Эпистемология-с-большой-буквы должна быть заменена понятием «моральной объективности», которое Патнэм формулирует, следуя идеям прагматистов, в частности, идеям Уильяма Джеймса. Критически разбирая ряд позиций в этике, истории и науке, Патнэм заключает, что ни в одной области мы не вправе надеяться найти более глубокие основания, чем основания самих убеждений — в частности, тех убеждений, которые являются специфическими для конкретного места и времени. Органическое единство этих убеждений составляет «моральный образ мира», а поскольку «моральный образ мира» определяет свойства моральной объективности, то его можно считать «реальным» и основополагающим.

Патнэм не одинок в своих выводах: начиная с Уилларда ван Ормана Куайна, выдвинувшего тезис онтологической относительности, и кончая Дональдом Дэвидсоном, резко критикующим дихотомию «концептуальная схема/содержание»,

многие постаналитические мыслители заявили о своем неприятии традиционного противопоставления мира «в себе и для себя» и понятий, в которых мы мыслим о мире. Различие состоит лишь в том, что никто не хотел распространять этот подход, названный Патнэмом, вслед за прагматистами, «точкой зрения наблюдателя», на область этики и морали.

Приписываемое Патнэмом важное значение моральному порядку, в прагматистском смысле определяющему атрибуты, характеризующие реальность мира, имеет прямое отношение к теологическому горизонту иудаизма, из которого Патнэм вывел присущую философии миссию спасения, забытую в порыве увлечения аналитическим подходом. Именно в библейской традиции он находит формулировку идеи «равенства людей», которую в секуляризованном и систематическом виде выразил Иммануил Кант, позаимствовавший в свою очередь эту идею у Жан-Жака Руссо и философов Французской революции. Идеал всеобщего равенства, представляющий уникальный вклад иудаизма в западную культуру, — один из излюбленных «моральных образов мира» Патнэма. Это равенство, воспринимаемое через призму идей таких вдохновляющих Патнэма авторов, как Серен Кьеркегор, Уильям Джеймс и Людвиг Витгенштейн, выполняет две основные функции в современных дискуссиях: с одной стороны, оно служит оплотом против нигилизма, свойственного современному французскому постструктурализму, а с другой стороны, оно выступает символом освобождения, отстаиваемого рядом немецких философов, включая Хабермаса и других наследников Франкфуртской школы.

* * *

По сравнению с другими современными американскими философами вы проявляете большую неприязнь к аналитической философии, хотя в течение изрядного количества лет вы сами были аналитическим философом. Как это произошло?

Так получилось, что меня, как и многих других молодых американских философов, в университете прежде всего учили тому, что *не нужно* любить и что *не нужно* считать философией. Из нас готовили тех, кто будет опровергать авторов и критиковать тексты. По-моему, это ужасно, и следует прекра-

тить эту практику на всех философских факультетах, во всех школах и направлениях.

Это похоже на цензуру. Кто принадлежал к числу запрещенных авторов?

В колледже я обожал Кьеркегора, но меня учили, что он в большей степени поэт, чем философ. Затем шел Маркс, к которому я питал интерес почти всю свою жизнь, но опять меня учили, что Маркса следует считать социальным теоретиком, а не философом. Мне нравился Фрейд, но и здесь мне объяснили, что психология — это вовсе не философия. Этот процесс сужения кругозора происходил, и когда я учился в университете, и когда начал работать преподавателем. Боюсь, что, только достигнув сорока лет, я стал сопротивляться этой привычке считать философией исключительно аналитическую философию.

Аналитическая философия представляет собой довольно обширную область, отнюдь не однородную и имеющую сегодня за плечами полувековую историю. Думаю, вы имеете в виду американскую школу?

Вспоминая свое знакомство с аналитической философией, я думаю о том времени, когда Герберт Фейгль и его сторонники, включая Уилфрида Селларса, стали издавать антологии по аналитической философии. Содержание этих антологий определяло философскую правомерность того или иного текста и автора: Гильберт Райл, Джон Остин, логические эмпиристы, Бертран Рассел — все они были отнесены к аналитическим философам. Даже Джон Дьюи был включен в их число, хотя это было политическим маневром, поскольку аналитические философы не особенно его любили. Аналитическая философия была создана в определенный период, и с того времени она сильно изменилась. Если бы мое прежнее «я» усыпили в 50-е годы, а сегодня разбудили, я вряд ли бы признал то, что сегодня называется аналитической философией.

Вы очень напористы, как мыслитель, и выступаете против многих современных философов. Но что сказали бы основатели аналитической философии, такие как

Ганс Рейхенбах и Рудольф Карнап, окажись они живы сегодня?

Когда я преподавал в Принстоне, я тесно сотрудничал с Карнапом, работавшим в то время в Институте специальных исследований. Я учился и у Рейхенбаха. Ни тот, ни другой не признали бы то, что мы называем сегодня аналитической философией.

В связи с чем вы отошли от аналитической философии?

Это связано с событиями шестидесятых годов, когда я был политически очень активен. Я курировал на факультете сторонников движения «Студенты за демократическое общество». Я собирал повестки в армию, что было уголовным преступлением, но меня не посадили за это в тюрьму. Я был связан с маоистской группой. Теперь я уже не маоист и даже не марксист, но от того времени я, среди прочего, унаследовал убеждение в том, что философия не является, не может и не должна быть только академической дисциплиной. Думаю, я обязан этой идеей шестидесятым годам, которые во многих отношениях изменили мою жизнь.

Не считаете ли вы, что идея философии как всеобъемлющей дисциплины, выполняющей социальные, этические и эстетические функции, — это типичная черта континентальной философии?

Думаю, термин «континентальная философия» уже не годится, поскольку вновь проявились национальные различия. Сегодня различие между немецкой и французской философией столь велико, что уже неоправданно употреблять термин «континентальная философия». И итальянская философия имеет свой особый характер. Итальянские философы внимательно следят за тем, что происходит вокруг; это, впрочем, делают и немецкие философы. Думаю, немецкие философы изучают как французскую, так и аналитическую философию, это очень положительный момент, тогда как французские философы все еще считают, что нужно читать только французов.

По существу, вы утверждаете, что в Европе существуют две великие философские традиции, немецкая и французская. Чем объясняется их глубокая непримиримость?

Думаю, что немецкая философия, уже со времени немецкого идеализма, вынашивала идею философии как искупления. Хабермас в своей книге «Знание и человеческий интерес» (*«Erkenntnis und Interesse»*) выдвигает в качестве философского краеугольного камня понятие присущего человеку «интереса искупления» — интереса в своего рода спасении, личном, общественном или том и другом вместе. Думаю, почти каждый немецкий философ приписывает философии некоторую миссию спасения, и это понятие придает особый характер немецкой философии. Французская философия — совсем иная. После того, как французы отошли от экзистенциализма, над французскими философами всецело довлеет идея политики, которая мне очень не нравится: политики разносить все в пух и прах в надежде, что, может быть, появится что-нибудь хорошее. В Германии именно в результате такого рода политики к власти пришел Гитлер, поэтому я искренне рад, что французские философы имеют не больше влияния, чем они имеют.

Вы имеете в виду деконструкцию и постмодернизм?

Я имею в виду тех, кто считает нашу культуру столь репрессивной, что она должна быть разрушена, и надеются получить на ее руинах что-то лучшее. Кроме того, в последние годы во французской культуре, видимо, стало нормой определенное «комедианство», определенная театральность. Жак Буверес, который очень критически относится к доминирующему направлению во французской философии, однажды заметил, что французские философы довели до совершенства искусство выглядеть большими радикалами, не говоря при этом ничего, что помешало бы им войти в следующее социалистическое правительство.

Кто в этих двух традициях — немецкой и французской — является лидером, кто «вершит» историю философии?

Думаю, величайшим современным представителем немецкой философии, а, возможно, и величайшим философом на континенте является Юрген Хабермас. Величайшим современным представителем французской философии — хотя французы и не оценивают его столь высоко, как это делают американцы — является Жак Деррида. Думаю, различие в жизненном импульсе, исходящем от Хабермаса и Дерррида, огромно. У Деррида можно почерпнуть нечто ценное в отношении чтения текстов. Однако, если попытаться читать любой текст так, чтобы главный смысл усматривать в том, как этот текст деконструирует себя, то это тоже становится неправильным способом чтения. Только некоторые тексты следует читать в деконструктивной манере. Деррида, начиная с его ранней работы «Голос и феномен» («La voix et le phénomené», 1967), разрабатывает систематический метод, опирающийся на очень слабую философию языка.

В лингвистическом плане главным источником для Деррида остается Фердинанд де Соссюр.

Да, верно, но хотя Соссюр был гениален во многих отношениях, его философия языка по-настоящему не работает. У Соссюра есть неустранимое противоречие, которое он сам признает и которое связано с неопределенностью его позиции в вопросе: возможны или невозможны перевод и герменевтика. Из воззрений Соссюра вытекает, что каждый язык герметично изолирован от другого языка, каждый язык имеет свой собственный мир и поэтому перевод невозможен. Думаю, что Деррида в своей концепции опирается на Соссюра и его протоструктуралистский подход — тем особым способом, каким французские мыслители опираются на предшествующих им французских мыслителей. Постструктуралисты — это ничто иное, как неоструктуралисты.

Возвращаясь к вопросу о «жизненном импульсе», скажите, в каком смысле Хабермас лучший учитель, чем Деррида?

Хабермас представляется мне мыслителем более широкого масштаба, «мыслителем-богом». Он размышляет не только о языке и о том, как язык разрушает себя. Хабермас пытается

понять, как состыкованы друг с другом разные части нашей культуры, что происходит в нашей культуре и что можно было бы сделать для ее улучшения. И он пытается размышлять об этом через призму очень широкого видения, возможно, самого широкого после Карла Маркса: он стремится понять, как согласованы между собой социальная теория, эпистемология и теория языка.

Как возник ваш интерес к Хабермасу — напрямую или через Франкфуртскую школу?

Напрямую, но я убежден, что его связь с Франкфуртской школой неустранима. Не только потому, что он преподает во Франкфурте, но и потому, что с глубоким уважением относится к тому, что происходило во Франкфурте в прошлом, в частности, глубоко чтит Теодора Адорно и Вальтера Беньямина. По сути, он и Карл Отто Апель образуют новое направление в немецкой мысли. Было бы очень интересно сравнить направление, которое я называю новой Франкфуртской школой, и американский прагматизм в лице Уильяма Джеймса и Чарльза Пирса.

У новой Франкфуртской школы есть целостный политический проект освобождения, которому трудно что-либо сопоставить в метафизически и плюралистически ориентированной мысли Джеймса и в семиотике Пирса. Мне кажется, это же можно сказать даже в отношении неопрагматистской позиции Ричарда Рорти.

Думаю, американский прагматизм хорошо понимал, что демократия — это не только западный феномен, как мы бы сказали сегодня. Некоторые люди критикуют любого, кто считает, что страны третьего мира должны стать демократическими, видя в этом попытку навязать культуру Запада. Они бы не относились к этому так, если бы понимали связь демократии или одного из аспектов демократии с современным представлением об истине. Под современным представлением об истине я имею в виду не воззрение, возникшее в послесредневековый период, а взгляд, сложившийся в конце девятнадцатого века, когда стало понятно, что даже физика Ньютона и Галилея не способна обеспечить достоверность. Пирс говорил, что если бы ему надо было дать имя своей философии, он на-

звал бы ее «фаллибилизмом», который означает, что все достойное называться истиной является недостоверным и подверженным исправлению.

Разве эта «фаллибилистская» перспектива, отрицающая любое всеобъемлющее, универсальное и метаисторическое понятие истины, не близка к постструктурализму и французскому деконструктивизму?

Да, в определенном отношении. Но французы понимают это так, будто истины вообще не существует. По сути, в беседах Деррида высказывается намного более умеренно: он скажет Вам, что понятие истины противоречиво, но что это абсолютно неизбежно. Хотелось бы, чтобы и в своих трудах он больше подчеркивал этот аспект. Пирс однажды предложил превосходную метафору — первую из известных мне антифундаменталистских метафор. Он сказал, что дело обстоит так, как если бы мы шли по нетвердой и болотистой почве, и это замечательно, ибо, будь почва под нашими ногами твердой, у нас не было бы никакой причины куда-либо идти. В манифесте прагматизма «Как сделать наши идеи ясными» («*How to Make Our Ideas Clear*») он, по существу, для разъяснения истины использует ту же последовательность стадий, какую мы найдем у Гегеля. Вначале вы верите в то, что Пирс определяет как «метод авторитета», в этом случае истина — это то, что считают истинным авторитеты. Затем вы начинаете осознавать, что это не так, поскольку и папа, и король иногда ошибаются, и тогда вы обращаетесь к тому, что он называет «методом, согласным с разумом» и что представляет собой метод метафизики и классического рационализма. И он понимал, что сегодня и тот, и другой метод уже преодолены (*aufgehoben*), хотя в мире найдется немало людей, продолжающих рассуждать, как если бы эти методы все еще имели силу.

Рорти первым заговорил о возможности пост— или неопрагматистского направления в современной философской мысли. Почему вы никогда не включались целиком в разработку подобной перспективы?

Рорти придает истине эмоциональный характер: он использует это понятие для того, чтобы сделать кому-нибудь

комплимент. Я не согласен с ним; я иначе воспринимаю прагматистов. Думаю, что для Пирса единственным третьим путем было признать, что хотя истина недостоверна, все достойное называться ею должно быть подвержено проверкам и вынесено на публичное обсуждение. И это, безусловно, составляет тему для Франкфуртской школы. Апель написал книгу о Пирсе, отметив связь между его идеями и аргументом Витгенштейна о приватном языке, с одной стороны, и размышлениями Хабермаса об идеальной речевой ситуации, с другой. Но думаю, ключевая идея, которую Дьюи выразил в очень явной форме, состоит в том, что если мы допускаем существование в этике и политике такой вещи как истина, то она должна быть подчинена тем же ограничениям, что и научная истина. Это означает, что мы должны проверять и перепроверять ее сами и должны позволять другим проверять ее. Мы должны постоянно обсуждать и наши методы верификации. Как говорил Уильям Джеймс, не существует одного-единственного метода ни для открытия истины, ни даже для того, чтобы делать предсказания и иметь чувственный опыт. Мы должны и дальше иметь опыт и дальше обсуждать его, мы должны продолжать делать и то, и другое. Этика демократии, предоставляющая нам право проверять наши политические идеи, не имеет ничего общего с отрицанием этого права у других. Это связано с постмодернистским понятием истины, и это представляется мне общим элементом в прагматизме и в новой Франкфуртской школе, элементом, который я нахожу очень привлекательным.

Связь между французским постструктурализмом и новой Франкфуртской школой уже была отмечена в ходе открытой дискуссии между Хабермасом и Жан-Франсуа Лиотаром — очень напряженной querelle [2], которую Рорти попытался разрешить с помощью понятия истины, одновременно постмодернистского и социально осознанного.

Проблема, как это хорошо понимали прагматисты, состоит в том, что хотя мы и достигаем согласия относительно способа проведения проверок в науке — или, точнее сказать, в некоторых науках, поскольку более молодые науки демонстрируют

---

[2] Ссора (франц. яз.) — *Прим. перев.*

не так много согласия, как это имеет место в физике, но в политике и этике у нас нет такого согласия. Наши расхождения касаются не только конкретных программ или принципов, но и того, как следует проверять правильность программ и принципов. Здесь нам необходимы две вещи. Во-первых, следует отказаться от идеи, будто можно смотреть на вещи, как бы занимая позицию Бога, поскольку такая позиция невозможна. Во-вторых, человек может обсуждать или критиковать этические и политические программы, только если он считает своим долгом способствовать реализации того, что Хабермас называет «интересом искупления». А для этого, как говорит Уильям Джеймс, вы должны уметь слышать стоны раненых. Очень простое, короткое предложение.

Однако остается проблема: как найти связующее звено между этими двумя условиями — отказом от позиции Бога и необходимостью интереса спасения. И если это связующее звено может быть только контекстуальным, то в каком смысле могут существовать метаисторические ценности и принципы, не ограниченные рамками этнических групп, как, например, демократия?

Хочу подчеркнуть, что для меня демократия — это не только западный феномен. Если считать, что демократия — это чисто этническая вещь и социализм — это чисто этническая вещь, то совершенно невозможно объяснить, почему люди в странах третьего мира с таким энтузиазмом восприняли все, что они слышали о демократии и социализме, каким бы несовершенными они ни были. Нам не следует отказываться от наших идеалов, но мы должны резко осуждать то, с каким лицемерием Запад говорит об этих идеалах, и то, что существует расхождение между словами Запада и его делом. Думаю, настоящая трагедия социализма в двадцатом веке отчасти состоит в том, что он стал антидемократическим. Достаточно вспомнить сталинизм.

В таком случае демократия — это ценность.

Я считаю демократию ценностью, но не столько этической, сколько когнитивной ценностью для любой области. Демократия — это требование экспериментального исследования в любой

ласти. Отказаться от демократии значит отказаться от идеи экспериментирования. Думаю, у нас достаточно опыта, чтобы понять, что бывает, когда мы не считаем нужным быть экспериментаторами.

Среди постаналитических философов, вероятно, только вы один проявляете интерес к теологии, связанный с восстановлением иудейской традиции. Как стало возможным, что такой человек, как вы, имеющий образование логика, в какой-то момент решил восстановить центральное значение Бога, мистицизма и интерпретации священных текстов?

Думаю, религиозным человека делает его внутренний опыт. Не имеет смысла обращать в свою веру других. Религиозность совместима со скептицизмом в отношении откровения. В иудейской и христианской традициях, которые являются боговдохновенными и священными, есть нечто совершенно необъяснимое для меня. Эта священность не означает, что они не представляют собой человеческие творения; в восемнадцатом веке человечество испытало потрясение, когда впервые прочитало Библию как человеческое творение, но Библия не является и проектом совершенного социального устройства. Например, в ней говорится, что у евреев было намного более справедливое социальное устройство, чем те порядки, которые они могли наблюдать в Египте и Вавилоне, или даже в Греции и Риме. Так, о евреях говорится, что они обращались со своими рабами намного лучше, чем в соседних государствах, но о них не говорится, что у них не было рабов. А ряд высказываемых в Библии вещей я просто считаю ошибочными, например, предубеждения против гомосексуалистов. Священное чувство необязательно является благом; оно может заставить человека совершать ужасные вещи. Безусловно, именно по этой причине люди в девятнадцатом веке пришли к выводу, что надо перестать верить в священное и тогда мы больше не будем совершать ужасных вещей. Но потом пришли два диктатора-атеиста, Сталин и Гитлер, которые вдвоем уничтожили даже больше людей, чем кто бы то ни было до них во имя священного.

Тогда ваш иудаизм не имеет отношения к религии, он нечто другое...

Для меня слово «религия» не годится. Я бы сказал, что мой иудаизм представляет собой осознание пределов. Еврейские мыслители часто приводят одно место из Талмуда, его цитирование стало своего рода *cliché* [3], но мне все равно хотелось бы напомнить его: там говорится, что не в нашей воле завершить выполнение задачи, но мы и не вольны не брать ее на себя. Для меня религия означает осознание пределов человека. Для гуманизма, как его развивал Фейербах, проблема состоит в том, что он обожествляет человека, но я не нахожу в этом столетии ничего, что внушило бы мне желание обожествлять человека. Подобно Бену Шварцу, я считаю человека худшим из богов.

Вы находите что-то общее в возрождении иудейской традиции, осуществляемом другими американскими интеллектуалами, такими как теоретик литературы Гарольд Блум?

Мне представляется, что у Блума другая религия — религия искусства. Его позиция кажется мне ужасно покровительственной, похоже, он хочет сказать, что духовная жизнь предназначена для писателей и критиков, а всем остальным следует довольствоваться чтением превосходных книг. За этим стоит та мысль, что литературное творчество — это преемник религии.

Как вы относитесь к творчеству такого «философа письма», как Эммануэль Левинас?

Его отличает глубокое знание и понимание иудейской религии.

Не отражает ли ваше страстное увлечение мистицизмом дух времени?

Нет, не думаю. Мне кажется, будь я греком, я был бы православным. В том или ином виде нечто сокровенное во мне требует такого рода выражения.

---

[3] Общее место (франц. яз.) — *Прим. перев.*

Как вы трактуете особый для иудаизма смысл универсальности и трансцендентности настоящего, если сравнить иудаизм с другими религиями?

Каждый раз, когда иудаизм пытались сделать универсальным, это плохо заканчивалось для евреев. Думаю, особенность иудаизма, которая мне очень импонирует, состоит в том, что наша религия не утверждает, что каждый должен стать иудеем.

Тогда можно сказать. что вы придерживаетесь «плюралистического» представления об иудаизме?

Понятие плюрализма сохраняет ключевое значение для нашего времени. Оно укоренено в прагматизме, в большей мере у Дьюи, чем у Джеймса и Пирса. Очевидно, что благодаря необратимому технологическому прогрессу и высокой мобильности населения миру не грозит распадение на герметично изолированные группы. В современном обществе плюрализм означает сохранение различий при продолжающейся коммуникации.

Давайте вернемся к философии. Вы утверждаете. что философия — это не искусство и не наука, а некая третья модальность.

Философия столь же фундаментальна, как искусство и наука. В течение долгого времени она была поглощена религией. Сегодня Деррида, с одной стороны, а аналитические философы, с другой, стараются уподобить эту уникальную модальность либо искусству, либо науке. Аналитические философы в основном видят в философии науку, только менее развитую, менее ясную и более молодую, тогда как Деррида главным образом видит в философии литературу, искусство. Думаю, и то, и другое неверно. Философия не может стать ни чистой литературой, ни чистым доказательством. Естественно, в философии есть место для доказательств, но она не сводится только к доказательствам.

В философии как некой третьей модальности вы отождествляете сферу обыденного и повседневного. Связано ли это с Витгенштейном и, если да, то каким образом?

Не думаю, что «обыденное» и «повседневное» являются синонимами. «Повседневное» имеет неподходящий смысловой оттенок, а «обыденное» выражает правильный смысл. Для меня с ним связаны большие трудности, отчасти из-за того, что я все еще бьюсь над правильным его выражением в своих собственных трудах. Что касается Витгенштейна, то о нем я думаю больше, чем о каком-либо другом философе. У него не было собственно «теории» языка или теории игр. В этом смысле вы можете воспринимать Витгенштейна как нечто вторичное по отношению к Остину, но я не думаю, что это главное в Витгенштейне. Есть, по крайней мере, два других способа прочтения Витгенштейна. Согласно первому из них можно воспринимать Витгенштейна просто как голос отчаяния, голос, возвестивший конец философии. Второй способ в большей мере имеет предположительный характер и связан со значительными трудностями, но именно так я и хотел бы воспринимать Витгенштейна и думаю, именно так воспринимает его Стэнли Кейвл. Я хочу сказать, что Витгенштейн стремится положить конец нашим заблуждениям или, лучше сказать, положить конец злоупотреблению тем, что было названо философией, и освободить место для чего-то еще, что очень трудно охарактеризовать.

Как вы определяете это «что-то еще» — разве не как философию?

Я связываю это с тем, что Хайдеггер называл *Denken*. Кейвл использует термин «обыденное». Некоторые люди связывают это с этикой. Кант говорил, что он попытался ограничить науку с тем, чтобы освободить место для веры. Я все еще убежден, что под маской постмодернистской искушенности у большинства людей скрывается вера в то, что определенные вещи абсолютно неверны. Обыденное не означает посещение почты и отправку письма; оно означает веру в то, что наш образ жизни и мышления не является целиком фикцией или иллюзией. Именно для этого Витгенштейн и старался освободить место. Так же, как Маркс в свое время перевернул мир Гегеля с головы на ноги, так сегодня Витгенштейн счел бы, что у философов и теоретиков литературы мир повернут головой вниз.

В таком случае Витгенштейн был вашим учителем?

Я не уверен, что могу называть его своим учителем. Да и потом, если бы я учился у него, не знаю, смог бы я разработать свой собственный стиль философствования.

Размышляя о мире реальном или о мире иллюзорном или оглядываясь на прошлое, вы когда-нибудь относились с интересом к психоанализу?

Я считаю психоанализ способом видения. Фрейд говорит нам, что в каждом из нас есть ребенок или, иначе говоря, впечатлительный калека, ибо ребенок не способен справиться со взрослой жизнью. Многие из нас представляют собой двухлетних малышей, пытающихся справиться с ответственностью, возлагаемой на плечи тридцати-, сорока-, пятидесяти- и шестидесятилетних взрослых, что является ужасным способом проживания жизни. Думаю, что Фрейд, подобно Марксу, попытался создать из своих открытий законченную систему идей. Я не верю в законченные системы идей, но это не означает, что у Маркса и Фрейда ничему нельзя научиться. Когда психоанализ успешен, он не завершается с окончанием терапии. Он становится тем, что вы делаете для самого себя.

Не считаете ли вы, что искусство можно также трактовать как технику наблюдения и самонаблюдения?

Я никогда не мог решить, сколько единства заключено в разных видах искусства. Является ли искусство единым понятием? Взяв любой труд по эстетике, можно интуитивно почувствовать, какой вид искусства он подразумевает. Например, ясно, у Канта таким искусством является живопись. Это же верно в отношении Нельсона Гудмена, к которому я отношусь с искренним восхищением.

Соединяя вместе все ваши определения философии, видимо, можно заключить, что она представляет для вас великую, энциклопедически широкую совокупность ментальных практик?

Думаю, в философии есть единство, несмотря на имеющиеся различия, как дисциплинарные, так и географические. Немцы, как я уже отмечал, подчеркивают аспект спасения. Анали-

тические философы выделяют научный аспект, есть еще литературный аспект и т. д. Но все это, я думаю, аспекты одной вещи. Когда пытаются разделить философию на части, обособив один из ее аспектов, как это пытались сделать аналитические философы с научным аспектом, то философия начинает вести себя как невротик, и вы имеете перед собой все типичные симптомы невроза: фантазии и навязчивые состояния, рецидивы и, наконец, возврат вытесненного из сознания.

Возможно, вы воспринимаете свое прошлое, когда вы были аналитическим философом, как возврат вытесненного из сознания?

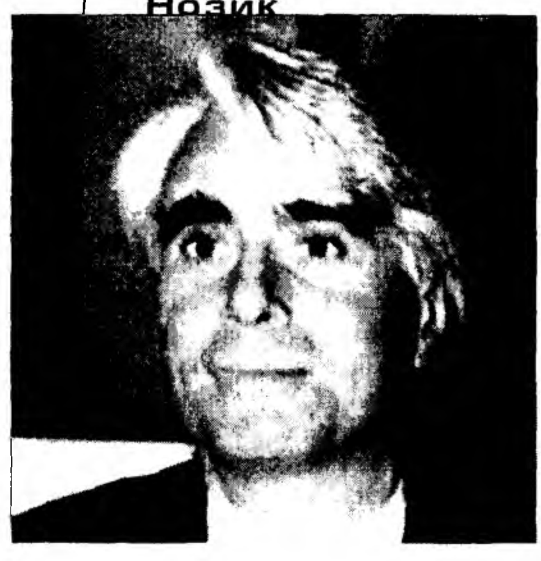
Я полагаю, аналитическая философия начиналась с уважения к доказательству. Проблема состоит в том, что через некоторое время философия должна была превратиться в сплошное доказательство, и стало непонятно, что же следует доказывать. Так появились вымышленные объекты: ведь возможные миры реальны в той же мере, в какой реальны вымышленные миры. Для меня это прекрасный пример возврата вытесненного из сознания. Аналитическое направление начиналось как антиметафизическое движение, но сегодня мы вправе сказать, что оно является самым метафизическим направлением. Доказательством тому служит тот факт, что представители аналитической философии продолжают говорить об «интуиции».

Есть доля иронии в том, что только сейчас, в конце нашей беседы, встал вопрос о метафизике.

Я не критикую аналитическую философию за метафизичность, я не борец с метафизикой. Я вижу проблему аналитической философии в том, что она пуста. Философия не может быть одним доказательством, и доказательства не должны быть все в аналитическом стиле. У Кьеркегора, например, есть свои доказательства, хотя аналитические философы никогда этого не признают. Это же верно и в отношении Витгенштейна: его аргументы часто носят педагогический характер, их цель — не объяснить что-либо читателю, а заставить читателя самому сделать выводы. В этом, я думаю, и состоит подлинное назначение философии.

Гарвардский анархист:

Роберт
Нозик



Опубликованная в 1974 году книга «Анархия, государство и утопия» (*«Anarchy, State, and Utopia»*) дала новый заряд надежды и оптимизма Америке, пережившей потрясение от Уотергейтского скандала и, как его неизбежного следствия, от первого в ее истории международного поражения, связанного с выводом ее войск из Вьетнама. Автор книги Роберт Нозик, не похожий ни на великого европейского мыслителя в стиле Герберта Маркузе, бога-покровителя либералов шестидесятых, ни на строгого профессора в стиле Джона Ролза, создателя неоконтрактивизма, только что опубликовавшего свое наиболее важное сочинение «Теория справедливости» (*«A Theory of Justice»*, 1971), по-прежнему считается поворотной фигурой в развитии американской и европейской политической философии.

Р. Нозик родился в 1938 году в Бруклине в семье российских евреев. Уже в молодости он попытался соединить тщательную философскую подготовку, построенную на постепенном усвоении строгой аналитической техники, с возрождением индивидуалистической анархистской традиции, основателем которой в американской культуре был Генри Дэвид Торо.

В отличие от своего гарвардского коллеги Стэнли Кейвла, возрождавшего в эти же годы давно дремлющую традицию Торо и трансцендентализма в «генеалогическом» ключе, Нозик первым превращает ее в свой программный дискурс. В противовес французской утопической традиции в стиле Шарля Фурье, сконцентрированной на понятии «идеального общества», Нозик предложил плюралистический анархизм, основанный на сосуществовании различных социальных явлений в их потенциально мирном взаимодействии друг с другом.

Однако область исследования Нозика не ограничивается социально-политической проблематикой и охватывает — и это наиболее захватывающий момент — различные уровни философского знания. Критика «принудительной» сущности философской «аргументации» и последующее определение прообраза либеральной (libertatian) альтернативы стоят, по сути, в центре внимания Нозика. Намеченная в книге «Анархия, государство и утопия», эта проблематика затем получает более четкую формулировку в его книге «Философские объяснения» (*«Philosophical Explanations»*), опубликованной в 1981 году.

В атмосфере Нью-Йорка, благоприятной для прогрессивных идей, на становление Нозика как политического мысли-

ля главным образом повлиял его интерес к этике и его принадлежность к аналитической философии. Больше всего среди аналитических философов он ценил Карла Гемпеля, одного из венских эмигрантов-неопозитивистов. Работая в Принстонском университете, Гемпель был учителем и руководителем Нозика до и после написания им докторской диссертации.

Именно от Гемпеля Нозик унаследовал понятие «научного объяснения», которое, в «либеральной» эпистемологической переработке, стало ключом к пониманию его изменившейся позиции, в конечном счете истолковываемой как радикальная альтернатива аналитической философии.

Целью книги «Философские объяснения» был пересмотр «кантовской формы» некоторых фундаментальных теоретических вопросов, или, иными словами, установление, при каких условиях возможно исследование таких проблем, как объективность этической истины или источники знания. Такой анализ, согласно Нозику, должен осуществляться в альтернативной классической аргументации форме. Классическая аргументация, достигшая своего апогея в специальных логических методах аналитической философии, основывается на непреложном принуждении читателя поверить, убедиться в правильности определенных следствий, когда даны определенные посылки и представлено «доказательство». На репрессивность, неявно присутствующую в практике аргументации, указывает среди прочего основное значение английского слова «argument», выражающее разногласие, жесткое противоборство мнений.

В противовес принудительной по своему характеру аргументации, Нозик формулирует понятие *объяснения*, которое «подталкивает» читателя к альтернативным способам мышления, а не принуждает его делать определенные выводы. Основная цель Нозика состоит в устранении из философии духа спора и создание нового, более плюралистичного основания понимания. Он первым в рамках аналитизма попытался обратиться к демократической утопии с ее предпосылками освобождения.

Философская цель «объяснения» не исчерпывается достижением эпистемологической убедительности доказательства; она охватывает собой и этическую область нравственного совершенствования. Мотивами, побуждающими читателя верить, *являются любознательность и желание глубже познать мир:*

12-6163

или, по крайней мере, глубже познать возможность интроспекции и нравственного роста, благодаря чему философия является способом «самовыражения».

В противовес «пуританам мысли» — божествам эмпирицизма, опирающимся на сухую фактуальность явлений и систематическое ограничение тем анализа, — Нозик демонстрирует, начиная с середины шестидесятых годов, глубокий интерес к восточной философии, в особенности к индийской. Таким образом, философия, как способ «самовыражения», даже под таким углом зрения связывается не с конфликтностью экзистенциальных «раскопок» в европейской стиле, а скорее с необходимой медитативностью более глобальных и фундаментальных размышлений о великих духовных вопросах.

Свою последнюю книгу, очень «литературную» в трактовке философии, Нозик посвятил расширению этого проекта. Опубликованная в 1989 году под названием «Исследованная жизнь» («*The Examined Life*»), эта книга является мемуаром о философских объяснениях. Понятие объяснения трактуется здесь в «прикладном» ключе — как одно из качеств, присущих некоторым «фундаментальным вопросам» философии, понимаемым как динамичное приключение в трансформации «Я». Среди этих вопросов — вопросы смерти, самоотверженности и счастья.

* * *

Разрешите начать с самой недавней главы Ваших путевых заметок — с книги «Исследованная жизнь», которая по своей структуре очень отличается от Ваших предыдущих книг и похожа скорее на завещание моралиста. Во введении Вы говорите о том, как важно для философии оставаться верной «фундаментальным вопросам» существования, которые в Вашей книге «Философские объяснения» группируются вокруг трех центров: объективность истины, самотождественность и пределы познания.

Не уверен, что в книге «Исследованная жизнь» я искал объяснений в том же смысле, как я определял философию в книге «Философские объяснения». В «Философских объяснениях» я хотел проанализировать кантовскую форму некоторых

фундаментальных философских вопросов: Как возможны определенные вещи? Как возможно знание? Как возможны объективные этические истины? Я хотел предложить возможные ответы на эти вопросы. В «Исследованной жизни» я не ставил перед собой таких четких вопросов. Я не спрашивал: как возможна свободная воля в условиях причинного детерминизма? Как возможно знание вопреки скептицизму? Нельзя в рассуждениях о жизни останавливаться на вопросе о том, при каких условиях она возможна. Я хотел тщательно разобраться в том, что делает жизнь осмысленной и ценной.

Это можно было бы назвать «экзистенциальным поворотом».

Ну, это было бы чересчур самовлюбленно, хотя верно, что последняя глава «Философских объяснений» названа «Философия и смысл жизни». Если бы мне нужно было охарактеризовать свою работу за последние несколько лет, я бы указал на более личностную тональность моих размышлений о некоторых «фундаментальных вопросов».

При просмотре оглавления Вашей последней книги создается впечатление, что по своей структуре и стилю это скорее литературный, а не философский текст. В названии глав упоминается о смерти, родителях и детях, сексуальности и любви. Почему Вы, строгий аналитический философ, обратились к такому «экзистенциальному» способу «письма» (writing)?

Философское образование научило меня проводить четкие различия и мыслить строго. Вас удивляет, что человек с подобным образованием может сказать о таких жизненно важных темах, как любовь и сексуальность, которые затрагивают не только философов, но и большинство людей во всем мире. Этим экспериментом я хотел понять, может ли такое образование, как полученное мною, помочь разобраться с нечетко сформулированными и расплывчатыми вопросами, которые глубоко волнуют людей.

Тогда можно сказать, что вы пытаетесь оценить значение Вашего философского образования.

Я не только старался понять, может ли подобное образование помочь разобраться в жизни и обнаруживает ли оно динамику философской рефлексии *tout court* [1]. В начале «Исследованной жизни» я попытался ответить на эти вопросы, обращаясь от всего своего существа ко всему существу читателя, поскольку я был неудовлетворен тем, как эти вопросы рассматриваются в философских сочинениях: в них разум пишущего обращается к разуму читателя. В моей последней книге я хотел бы выразить не только свой разум, а всего себя, все, что у меня есть. Для меня эта книга очень отличается от других моих сочинений таких, как «Философские объяснения».

Ядро Вашей книги «Философские объяснения» составляет критика «принудительной силы» (cohersive potential) аргументации. Понятие объяснения формулируется Вами как ключевая альтернатива репрессивному потенциалу классической логики. С этой точки зрения «Исследованная жизнь» представляется необходимым следствием «Философских объяснений» и своеобразным прославлением литературы, как альтернативы западному понятию аргументации.

«Исследованная жизнь» по своему замыслу является даже в большей степени непринудительной (*non-cohersive*) книгой, чем «Философские объяснения», где я предложил размышления одного человека в надежде, что они дадут толчок альтернативным размышлениям других людей. Я не просил читателя принять написанное мной за истину, а предлагал то, что могло бы помочь ему более глубоко задуматься над этими проблемами.

Как возникла идея о том, что философская аргументация обладает принудительной силой? Не является ли это следствием Вашего отождествления понятия аргументации с формализмом, который акцентирует англо-американская аналитическая традиция?

---

[1] Как таковую (франц.) — *Прим перев.*

Меня всегда учили, что истина должна предоставлять неопровержимые аргументы или доказательства. Сам язык аналитической философии «принуждает» читателя сделать определенный вывод перед лицом «сокрушительного» аргумента. В детстве и юности мы считаем, что аргумент [2] означает негативный диалог на повышенных тонах, когда люди кричат друг на друга. Потом мы узнаем, что в философии аргумент — это нечто иное, это последовательность шагов, ведущих нас от посылок к заключению. Но почему мы должны называть последовательность шагов, ведущих нас от посылок к заключению, аргументацией? Я не знаю, так ли обстоит дело в других языках, и имеет ли там слово «кричать» такой же эмоциональный оттенок, какой оно имеет в английском. Было бы интересно проследить в истории философии, как построения философов стали называться аргументами. Я думаю, что в основе этого лежит желание заставить кого-либо во что-то поверить.

В своей первой книге «Анархия, государство и утопия» Вы еще не совершили этой коперниканской революции. Мне думается, что там Вы еще предложили набор аргументов в поддержку своего тезиса, хотя и сделали это необычным образом.

В «Философских объяснениях» я стал осознавать неудовлетворенность тем, что привело меня в философию: я никогда не хотел принуждать людей во что-то поверить, я хотел помочь им что-то лучше понять. Поэтому я подумал, что будет лучше организовать философию вокруг процесса понимания, а не вокруг межличностного процесса аргументации, которая не отвечала моим намерениям в занятиях философией. На мой взгляд, хотя многие философские дилеммы сформулированы в соответствии с этой принудительной логикой, избежать искажений не удается.

А когда в Вашем собственном интеллектуальном развитии возникла потребность освободиться от принудительной аргументации?

---

[2] Следует отметить, что в английском языке слово «argument» обозначает, как выдвигаемый в споре довод, так и сам спор. — *Прим. перев.*

Когда в 1974 году я опубликовал книгу «Анархия, государство и утопия», все увидели в ней «либеральную (libertarian) политическую философию». Она была очень анти-принудительной (non-cohersive) для политической сферы. Возможно, прямым и естественным следствием этого стало то, что я занял антипринудительную позицию и в философской области. Книга «Философские объяснения» была опубликована в 1981 году, хотя я завершил ее в 1979, а если попытаться определить время моего «антипринудительного прозрения», то я бы сказал, что оно произошло где-то между 1974 и 1979. Думаю, что мой интерес к обоснованию теоретически более свободного мышления поощрялся и моей преподавательской деятельностью: те, кого приглашают прочитать доклад в университетской аудитории, приходят в основном с тем, чтобы представить аргумент и убедить слушателя в правильности определенных воззрений. Слушатели сопротивляются этому, выдвигая различные возражения. Почему проходит эта баталия? Почему нельзя сотрудничать в осуществлении этой деятельности?

Не думаете ли Вы, что социальная и культурная атмосфера шестидесятых и семидесятых годов в какой-то мере повлияла на формирование Вашей позиции?

Возможно, некоторые проблемы, волновавшие студентов в шестидесятые годы, повлияли и на меня. Например, понятие господства, как оно понималось студентами шестидесятых в связи с институтами власти, насторожило меня в отношении репрессивного потенциала в интеллектуальной сфере.

Был ли Мишель Фуко в те годы важным источником для Вас?

Нет. Не тогда. В то время я еще не читал Фуко. Я прочел его работы о сексуальности и власти уже после «Философских объяснений».

В каком-то смысле можно провести параллель между дискурсом Фуко, раскрывающим репрессивную власть, скрыто присущую лингвистическим и институциональным структурам, формирующим нашу культуру,

и Вашей критикой принудительной силы философской аргументации.

Да. Я не усматривал этой связи, и она определенно не была источником моих книг, поскольку в то время я вообще не читал Фуко. Однако я признаю, что его мысли не только о языке, но и о том, как организованы интеллектуальные дисциплины в целях принуждения — об этом, в частности, говорится в «Археологии знания» («*L'archéologie du Savoir*») — напрямую связаны с этой темой.

Каким образом осуществился ваш переход от аналитической философии к политической мысли, если никто Вас не наставлял в этом?

Хотя книга «Анархия, государство и утопия» выражает радикальную политическую позицию, в ней я использую те же средства, что я использовал в своих размышлениях о философии науки и эпистемологии. В самом начале, будучи молодым человеком, я интересовался проблемами социальной и политической философии, а затем окунулся в философию науки, ибо в конце пятидесятых годов, когда я был студентом Колумбийского университета, большинство лучших преподавателей работали в области философии науки. Я углубился в вопросы научного объяснения, индуктивной логики и обоснования (support) научных теорий. По окончании университета я отправился в Принстон, где главной фигурой был Гемпель. Именно тогда я решил писать мою диссертацию по философии науки и, в частности, по теории подтверждения, которая была главной среди теорий обоснования научных гипотез и позволяла принимать или отвергать научные гипотезы.

Получается, что Карл Гемпель был для Вас настоящим учителем?

Он дал мне великолепные наставления относительно моей работы. Закончив диссертацию, я занялся теорией принятия решений, то есть теориями, формулирующими понятие рационального выбора в условиях принятия или отказа от научной гипотезы. Подобные теории разрабатывались в основном статистиками и экономистами, которых интересовало, как можно

сделать рациональный выбор, если не известны наверняка последствия возможного действия. Основной проблемой было использование математических параметров и понятия вероятности.

И когда же появился у Вас интерес к фундаментальным проблемам?

Я завершил свою докторскую диссертацию, когда был еще очень молод — в возрасте двадцати трех лет. Я хотел заняться философскими исследованиями тех вопросов, ответ на которые меня действительно бы беспокоил. Это звучит странно, ибо предполагается, что человек работает над теми вопросами, на которые хотел бы получить ответ, однако в философии существует масса интригующих вопросов: загадок, парадоксов, пустяков, над которыми можно ломать голову ради них самих, — особенно в англо-американской аналитической традиции. И я проделал небольшой мыслительный эксперимент, о котором прежде не задумывался: допустим, я работал над определенными проблемами в течение двух лет, а затем попал в автомобильную катастрофу и какое-то время находился в состоянии комы. Когда же я вышел из комы, мне сообщили, что кто-то предложил решение тем проблемам, над которыми я размышлял, но столь сложное решение, что мне потребуется еще один год, чтобы его понять. Сохранится ли мой интерес к этим проблемам? Это парадоксальный способ рассуждения, но вопрос остается тем же: почему?

Не думаете ли Вы, что и сегодня многие люди сохраняют типично аналитическую преданность этой «формалистской» идее философии, необремененной никаким прикладным применением или междисциплинарным сотрудничеством?

Во время моей учебы, конечно, сильно пропагандировалась философия ради философии, как искусство ради искусства, то есть подчеркивался ее технический аспект. Но меня это никогда не привлекало. Достаточно рано я стал вырабатывать в себе «личностный» стиль мышления, хотя и сформулировал свою позицию гораздо позже.

Ваш «развод» с аналитическим направлением должен был породить конфликты с учителями, коллегами и студентами, сторонниками ортодоксальной точки зрения.

Безусловно, будучи студентом, я считал себя аналитическим философом, однако это никогда не было тем направлением, к которому я хотел бы принадлежать. Просто я хотел размышлять о некоторых проблемах, а аналитическая философия располагала средствами, которые я мог использовать в своих размышлениях. Я никогда не считал, что аналитическая философия включает в себя все, о чем мне хотелось бы сказать. Как философ, я хотел опираться на аналитическую философию и на все то, что способствует достижению понимания. Что же касается разногласий с другими философами... Ну, вы можете спросить об этом других философов.

По сути, я говорю об ощущениях, связанных с существованием на границах дисциплины, с существованием почти аутсайдером.

В моей последней книге «Исследованная жизнь» я думал не только о философии, поэтому здесь можно говорить о маргинализации. Вероятно сейчас я ощущаю потребность написать еще одну сугубо философскую книгу, менее экспериментальную. Вы говорите только о моих публикациях, но для меня всегда было очень важно и преподавание. Во время написания «Философских объяснений», и в предшествующие годы, когда я работал над книгой «Анархия, государство и утопия», многие мои лекции были посвящены индийской философии, как классической, так и современной.

Как возникло Ваше увлечение «другой» философией, индийской и восточной в целом? Произошло ли это в семидесятые годы созвучно времени?

Индийская философская традиция вмещает в себя очень абстрактные рассуждения, но она пытается найти место и для необычного опыта, почерпнутого индийскими мыслителями в ходе занятий йогой и медитациями. Помню, как в шестидесятые годы в Соединенных Штатах книги по индийской филосо-

фии неожиданно появлялись в философских секциях книжных магазинов, и я очень удивлялся этому, поскольку хорошо знал эти секции с литературой по европейской и англо-американской аналитической философии. В шестидесятые годы некоторые студенты экспериментировали с наркотиками и приобретали опыт, достаточно точно описанный в этих книгах. В какой-то определенный момент я стал относиться серьезно к этим сочинениям по индийской философии, и затем это стало одной из центральных тем в моей работе. Я был воспитан в эмпиристской традиции, которая требовала серьезного отношения к опыту.

Не пережили ли Вы «экзистенциальный кризис», когда благодаря встрече с Востоком осознали, что границы опыта гораздо шире и неопределеннее, чем предполагает эмпиристская традиция?

Мне хотелось понять, какой могла бы быть философия, учитывающая такие области опыта, как мистика и религия. Позже эти теории заинтересовали меня сами по себе. Они были грандиозными метафизическими построениями необычного рода.

Мне представляется, что Ваш глубокий интерес к индийской мысли позволяет иначе взглянуть на Вашу работу последних лет. В последних двух книгах Вы обнаруживаете увлечение понятием «присутствие» (presence) в том смысле, что для Вас основной становится чистая медитация над плюралистичной природой реальности.

Для меня понятие присутствия очень конгениально. Я всерьез отношусь к медитативному опыту в «Исследованной жизни» и всерьез воспринимаю необычные подходы к опыту настоящего и к тому, что он означает и выявляет.

Под «присутствием» я имею в виду поиск тотальности, всеохватывающего понятия Бытия. Предложил ли Восток что-либо в этом плане?

Восток олицетворяет неизвестную мне прежде открытость сознания, необходимость направить свое внимание к более глобальным, всеохватывающим и фундаментальным проблемам.

Как Вы согласуете Ваше еврейское образование, для которого тотальность всегда является результатом диалектики, и небесное «пан-видение» (spherical «pan-vision»), предлагаемое индийской метафизикой?

Я осознал свои еврейские корни только, когда родились мои дети. До этого я не думал о своих корнях в течении пятнадцати лет. С философской точки зрения, я чувствую, что время, когда я восприму эту герменевтическую традицию, еще очень далеко. Иудаистская философия пропитана «историческим видением» и запрещает какие-либо проявления оригинальности. Я же, напротив, всегда начинаю с нуля.

О Вашем отношении к истории мне напомнила одна метафора о познании, которую я нашла в «Философских объяснениях». Это метафора о Парфеноне, образце классической эстетики, который, как Вы пишите, сохраняет свою красоту вопреки времени и физическому разрушению. Образу Парфенона вы противопоставили другой тип познания, символизируемый очень высокой и узкой башней, складываемой из кирпичей. В отличие от Парфенона, который даже в руинах сохраняет свою красоту, для башни опасно любое повреждение.

Философы попытались вывести глобальное видение мира из нескольких основных принципов. Кирпичик за кирпичиком — и огромная философская башня построена. Весь риск состоит в том, что если вынуть один из нижних кирпичиков, вся башня рухнет, увлекая за собой все те интуиции, которые разрабатывались независимо с самого начала. Когда я в течение года дома работал над книгой «Исследованная жизнь», я впервые осознал, что стратифицированная красота города представляет собой высочайшее достижение. Это мое заявление особенно значимо, потому что я вырос в Бруклине.

Если остаться в рамках классической иконологии, то Ваше восприятие истории символизирует двуликий Янус: с одной стороны, Вы предлагаете «начинать все с нуля», а с другой — Вы восхищаетесь «археологией», гармоничной долговечностью, неизбежным возрождением смыслов прошлого в настоящем.

Сократ является для меня великим наставником; и для меня нет иного смысла истории.

А почему не такой выдающийся американец, как Ральф Уолдо Эмерсон, который также размышлял о ценности оригинальности и который, как и Вы, увлекался восточными рассуждениями об абсолюте?

Хотя Эмерсон и Торо — американцы, у нас здесь нет привычки следовать традиции. Моя мать родилась здесь, но ее родители приехали из России, а мой отец приехал из России, когда ему было шестнадцать лет.

Почему Вы используете термин «анархия»? Что он значит?

Думаю, что существуют две разные анархистские традиции. Одна из них — это левый анархизм, основателем которого был Шарль Фурье, а главным принципом — «идеальное общество». Вторая — это индивидуалистический анархизм, и его первыми представителями были Генри Д. Торо и Михаил Бакунин. Для меня ближе вторая традиция, потому что она защищает плюрализм идеалов, а не миф об идеальном обществе. Она позволяет сохранить такие ценности, как частная собственность и личная инициатива.

В Вашей позиции можно усмотреть апофеоз плюрализма. Вы согласны с этим?

Я думаю, что понятие плюрализма выражается двумя разными категориями: категорией времени, которая переводит плюрализм в термины прагматизма, и категорией пространства, в котором плюрализм способствует сосуществованию раз-

личных сущностей. Полагаю, что в Америке это второе понятие плюрализма разрабатывал Нельсон Гудмен. Я лично придерживаюсь соединения этих двух альтернатив и верю в возможность сосуществования различных систем мысли, проецирующих различные перспективы на одну и ту же реальность.

Как Вы считаете, Ваше философское прочтение плюрализма может стать участником диалога наряду с такими областями современных дискуссий, как неопрагматизм и природа либерализма?

Если свою последнюю книгу «Исследованная жизнь» я считаю внутренним «приключением» изменяющегося «Я» в том смысле, что в ней не производится раскопок, а просто описываются стадии развития и метаморфозы души, то в своей следующей книге я обращусь к дискуссиям о рациональности науки в смысле Куна и о проблемах, поставленных Рорти относительно особой роли философии в установлении норм. Если философия не служит основанием для всего остального, то в каком смысле она выступает судьей других видов интеллектуальной деятельности и какой вклад она должна внести? Что касается либерализма, то, на мой взгляд, споры относительно истоков рациональности приведут меня к размышлениям о природе социального знания. Под рациональностью я имею в виду не только рациональное мышление, но и рациональное действие и пути использования теорий рационального действия в социальных науках, социологии и исторических объяснениях. Возможно, я скажу что-то новое относительно либерализма и политического мышления. У меня есть идеи относительно этого нового исследования и того, что последует за ним, но дальнейший поиск во многом будет зависеть от результатов этого предстоящего исследования.

Не получится ли так, что после книги о рациональности, которая, как Вы a priori решили, будет более философской и более техничной, чем предыдущая Ваша книга, Вы придете к выводу, что нельзя больше писать специальными философскими «терминами», и возвратитесь к моралистическому стилю a la Монтень, который Вы уже испробовали в «Исследованной жизни»?

Мне нравится, что мой интеллектуальный путь ничем не ограничен. Конечно, я плачу за это, но это соответствует моему темпераменту: я отбираю идеи и образы уже в пути.

Ваши слова напомнили мне рассказ Борхеса о художнике, который всю свою жизнь не мог понять сюжета своих картин. Он писал безостановочно, но однажды, прямо перед смертью, он взглянул на все свои картины и понял, что шаг за шагом писал свой собственный портрет.

В книге «Исследованная жизнь» есть раздел о творчестве, где я пишу о том, что создаваемое человеком часто носит очень личный характер, даже если оно таким и не выглядит. Происходит трансформация личности, и отчасти концептуальные изменения не только в художественном произведении, но и в интеллектуальном труде отражают определенные перемены в самом авторе, создавая его новый портрет, о чем и говорится в рассказе Борхеса. Я убежден в том, что не напиши я даже одну строчку из того, что я написал в трех своих последних книгах, я бы что-то упустил.

Именно так Вы думаете и об «Исследованной жизни»?

Порой эта книга вызывает у меня чувство неловкости, потому что в американской философии обычно пишут совершенно по-другому. Когда у меня появляется это чувство, я прочитываю тридцать или сорок страниц из нее и вновь ощущаю удовлетворение тем, что написал эту книгу. По-разному проявляются целостная суть человека и его ментальные способности, но в своей работе человек хотел бы выразить и то, и другое. В этом смысле философия отличается от специальной научной работы. Не знаю, охватывает ли Куайна и Дэвидсона подобное побуждение. Возможно, они считают, что я потворствую своим желаниям и что философия не должна быть средством такого самовыражения. Но я был бы несчастлив, если бы моя работа совсем не выражала мою личность.

Ваша идея о том, что философия должна быть способной «выражать» движения души, отрывает ее от

науки и приближает к литературе. В этом смысле философия утрачивает свои эпистемологические привилегии и превращается в своего рода «письмо» (writing), родственное поэзии, а не науке об истине. Если эти замечания уместны, то что Вы думаете о деконструкции, в которой понятие «текста» расширяется до масштаба междисциплинарной категории, применимой как в метафизике, так и в социальных науках?

Никто не может вербализовать меру постижения истины в искусстве. На уровне чистой интуиции я полагаю, что философия имеет дело с данными — понятиями, ментальными структурами — менее субъективной природы, чем искусство. Философия работает в более «фундаментальной» плоскости, чем искусство. Возвращаясь к Борхесу, скажу, что я встречался с ним в Аргентине и, конечно же, с волнением предвкушал беседу с ним о всех тех философских проблемах, которые он поднимал в своих произведениях. Но он хотел говорить исключительно о Роберте Луисе Стивенсоне, а когда узнал, что я профессор философии, то предпочел говорить о чем угодно, только не о философии.

Что привело Вас в философию? Литература, наука или что-то еще?

Считается, что подростки проводят много времени в размышлениях о философских проблемах, и я помню, что в возрасте тринадцати или четырнадцати лет я много думал о том, существует ли Бог и есть ли конец пространства. Немного времени спустя меня заинтересовало как можно обосновать наши самые основные моральные принципы. В старших классах я прочел «Государство» Платона, которое не слишком-то понял, но дыхание больших идей и глобальных тем коснулось меня, и я понял, что хочу думать о них. Я рано в своей жизни прочел несколько очень хороших книг, и это привело меня в философию. Когда я поступил в университет, то был в растерянности, пока не выбрал один или два курса по современной социальной мысли, которые читал профессор по философии. Именно он вдохновил меня на занятия философией. Всякий раз, когда я открывал рот, чтобы сказать что-нибудь, он гово-

рил, что я должен провести четкие дистинкции и продумать возражения против того, что я хочу сказать. Я понял ценность такого ясного мышления и погрузился в изучение аналитической философии.

Только что Вы сказали, что Вас очень интересует проблематика «научного объяснения» и что Ваша будущая книга о рациональности вновь коснется этой темы.

Когда я назвал свою книгу «Философские объяснения», я понимал, что отдаю дань уважения своему учителю Карлу Гемпелю: он первый стал беседовать со мной о научном объяснении.

Гемпель, несомненно, выдающийся представитель аналитической философии. Разве не удивительно, что именно у него Вы взяли ключевое понятие своего непринудительного, а значит в некотором смысле антианалитического, дискурса?

Мы никогда не порываем полностью со своими основами. Я готов был признать не одно, а множество объяснений, поэтому я занял плюралистичную позицию в отношении объяснений, но в то же время я полагал, что каждое объяснение должно отвечать определенным строгим критериям. Я хочу сказать, что для меня объяснение — это не просто поясняющее замечание, оно обладает определенной структурой. Есть в интеллектуальных структурах нечто завораживающее для меня. Я использую в качестве аналогий в философских сочинениях некоторые разделы математики. Это ясно видно в книгах «Анархия, государство и утопия» и «Философские объяснения». В книге «Исследованная жизнь» меня не устраивает то, что я не создал никаких структур.

Стало быть, Вы не готовы признать никаких разногласий между Вашим прагматически непринудительным универсумом и миром аналитической философии?

Ну это, пожалуй, слишком сильно сказано. На мой взгляд, трение, о котором Вы говорите, имеет место между освободи-

тельной природой (value) объяснения и тем принудительным характером, который оно приобретает в аналитическом дискурсе. Однако, если сравнить объяснение и аргументацию, то очевидно, что принудительный потенциал у первого гораздо меньше, чем у второй. Более того, объяснение можно легко использовать как плюралистическое понятие. В объяснении значительно ослабляется аргументация, но именно она и составляет принудительный потенциал философии.

Таким образом, Вы говорите о различии по степени, а не по типу, между непринудительным понятием объяснения и принудительным понятием аргументации. Разве это не литературный способ определения границ?

Позвольте еще раз вернуться к вопросу об отношении между философией и литературой. Когда я был на втором или третьем курсе, я предпочел философию литературе. Я не пришел в философию через литературу. Я выбрал философию как альтернативу литературе. Я искал иное интеллектуальное удовлетворение, чем получаемое от повествования.

Повлияли ли на Ваш выбор постмодернистские дебаты и размывание границ между литературой и философией?

Постмодернистские дебаты я наблюдал издалека. В то время, как другие философы обсуждали проблемы текстуальности, я интересовался классической индийской философией. Я изучал совершенно иную интеллектуальную традицию и культуру, я изучал то, что изменило бы мой стиль мышления.

Космополитический алфавит искусства:

Артур С. Данто

Философ, воспитанный в строгой аналитической традиции, воинственный художественный критик, профессор и обозреватель, Артур Данто отражает в себе принципиальную поливалентность и искушенный космополитизм нью-йоркской интеллектуальной среды.

Подобно многим художникам, вдохновлявших его в долгой карьере ученого, изучающего эстетику, Данто приехал в Нью-Йорк сразу после окончания второй мировой войны, навсегда покинув Энн Арбор, город вблизи Дейтройта, где он родился в 1924 г. Его занятия живописью не пережили войну, во время которой он, солдат американской армии, служил в Южной Италии. Увлечение философией пришло к нему почти неожиданно в Колумбийском университете, где он преподает уже более тридцати лет без перерыва, если не считать краткого пребывания в Колорадо.

Его философские размышления, отличающиеся энциклопедичностью и охватывающие область морали и философию истории, эпистемологию и философию искусства, имеют в качестве своей внутренней пружины «эстетизацию» понятия кон-

цептуальной структуры, истолкованной в неофундаменталистском ключе. Его интерес к точкам теоретической состыковки искусства и философии отражает его установку на творческое развитие аналитической философии.

Встреча с аналитической философией, неизбежная для любого американского философа его поколения, произошла у Данто, когда он получил свое первое академическое назначение в университет Колорадо в Скалистых горах. С этого момента он никогда не будет радикальным образом отходить от этого философского направления, хотя и не будет строго следовать по пути его американской канонизации.

Данто отстаивает «фундаменталистское» видение аналитического концептуального горизонта, когда роль, приписываемая философии, состоит в сведении сущностей к их составным частям — сведении, выполняемом в манере, предполагающей почти анатомическое совершенство расчленяемого. Это увлечение «архитектурным элементом» мышления свидетельствует о возникновении фундаментальной потребности в «гармонии». Только средства логического анализа способны раскрыть «красоту», присущую любой когерентной теоретической конструкции.

Разрушить, внести беспорядок и воссоздать заново — таковы наиболее частые философские жесты в ментальном горизонте Артура Данто, который в этом отношении выражает глубокое несогласие, по крайней мере, с двумя направлениями развития «канонизированной» аналитической мысли. К ним относятся, во-первых, «терапевтические программы» (как их называет Данто), предполагающие использование средств анализа для избавления от философии и опирающиеся на убеждение в том, что в теоретической плоскости невозможно правильное понимание языка; и, во-вторых, «идеалистические программы», связанные с созданием идеального языка, предоставляющего наилучшие возможности для формулировки научных теорий.

Со всей систематичностью нового мыслителя, вскормившего себя на многих традициях и охваченного не одной интеллектуальной страстью, Данто в «фундаменталистском» ключе воспринимает многообразие дисциплин и культурных областей. «Аналитическая философия истории» («*The Analytical Philosophy of History*», 1965) представляет его наиболее символичный вклад в

философию истории, так же, как его следующая работа «Аналитическая философия знания» (*«The Analytical Philosophy of Knowledge»*) представляет аналогичный вклад в эпистемологию. Книга «Мистицизм и мораль: восточная мысль и философия морали» (*«Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy»*, 1972) свидетельствует об интересе Данто к эссенциализму восточной мысли, занимавшей важное место в дискуссиях шестидесятых годов. Работы «Преображение обычного» (*«The Transfiguration of the Commonplace»*, 1981) и «Лишение искусства его философских привилегий» (*«The Philosophical Disenfranchisement of the Art»*, 1986) раскрывают наиболее постоянное ядро его размышлений — новое философское «осмысление» искусства.

Если в философии Данто осуществил эстетизацию понятия концептуальной структуры, то в искусстве он аналогичным образом попытался выявить структуру философского нерва в творческом акте. Если исходить из гегелевской трактовки произведения искусства как «чувственной материализации» идеи, то философский анализ художественного объекта гомологично совпадает по своим процедурам и инструментарию с анализом концептуальных структур.

Повторим: внести беспорядок, разрушить и сложить заново — таковы преобладающие черты эстетики Данто, которая неслучайно поэтому имеет своим архетипом тот великий, с философской и художественной точки зрения, беспорядок, который был доведен до логического завершения послевоенным американским авангардом в лице поп-арта и неодадаизма.

Никогда прежде искусство не достигало таких вершин философской креативности, каких оно достигло в этом «преображении обычного» — определении, применяемом Данто и к концептуальной структуре, и к философскому основанию, и охватывающем радикальный опыт таких художников, как Энди Уорхол, Роберт Мазеруэлл, Рой Лихтенштейн и Роберт Раушенберг. Изображение банок с супом («Банки с супом Кэмпбелл» Уорхола) или бессвязных комиксов (в стиле Лихтенштейна) предполагает ментальные операции, столь сильно отклоняющиеся от традиционных и закрепленных историей, что они ставят философские вопросы, способные направить философский поиск.

* * *

От аналитической философии к философии истории и к эстетике — это сложный путь, который нельзя было предвидеть для послевоенного американского мыслителя. Как вы его объясняете?

Сказать по правде, это не такая уж широкая область. И интерес к истории, и интерес к искусству возникли к меня давно. Расскажу вам, как это случилось. В начале своей жизни я собирался стать художником. Увлечение философией вспыхнуло намного, намного позже, здесь, в Нью-Йорке, куда я переехал, когда был студентом университета.

Вы помните философскую атмосферу Нью-Йорка в те годы?

Когда я попал в Колумбийский университет, там очень строго следовали старым традициям. Я не знал места лучше. Я изучал то, что мне преподавали, и получил свою первую работу в университете штата Колорадо. Меня приняли на работу одновременно с двумя другими молодыми преподавателями, один из которых был учеником Нормана Малколма, а другой — учеником Гильберта Райла. Так в первый раз я познакомился с аналитической философией и по-настоящему увлекся ею, а когда вернулся в Колумбийский университет, то вернулся с мыслью, что аналитическая философия — самое интересное из всего, что тогда происходило. В этот период я стал превращаться в философа.

А что же произошло с вашим увлечением живописью?

Был некоторый период — до начала шестидесятых годов, когда оба увлечения сосуществовали вместе, но потом занятия живописью прекратились. Интересно, что в то время, в начале своей карьеры, я никогда не писал об эстетике. Я начал писать об эстетике только в середине шестидесятых годов, когда искусство приобрело для меня — как я тогда это воспринимал — философский интерес, и это произошло, как я не раз отмечал, благодаря работам Уорхола и других художников концептуального поп-арта. Моя первая статья вышла в 1964 г., и с того

времени я пишу об эстетике почти постоянно. К 1980 г., когда было опубликовано «Преображение обычного», у меня уже сложилась довольно четкое представление о том, что я хочу сказать. В этой книге я попытался заострить внимание на ряде философских вопросов, поставленных авангардом в искусстве, — вопросов, которые несомненно являются новыми и животрепещущими для философии и которые мир искусства был бы рад обсудить. Именно тогда мне предложили вести раздел искусства в «Нейшн», и я стал художественным критиком.

Ваш жизненный путь больше напоминает путь европейского интеллектуала, привыкшего работать в разнообразных областях и знающего много иностранных языков, чем это свойственно американскому ученому, воспитанному в тепличных условиях университетского городка и придерживающемуся канонов строгой университетской интеллектуальности.

Я — аналитический философ. Я считаю это правильным стилем философствования и продолжаю его практиковать. Этот стиль дал мне четкое представление о структуре мысли, в которой элементы соединены почти как части анатомического строения организма, и для меня это прекрасный образ мышления. Я больше не верю в позитивные и негативные программы, стимулирующие развитие аналитической философии, — ни в терапевтические программы, имеющие целью избавление от философии и призванные показать, что она является результатом неправильного употребления языка, ни в позитивные программы, предполагающие построение идеальных языков, вмещающих науку. И те, и другие программы были провидческими, но в конечном счете они оказались неинтересными. Но сама аналитическая философия — это тот язык, на котором я говорю, пишу и думаю. Я ценю ясность и точность письма.

Если бы вам нужно было нарисовать карту аналитической философии, кого бы вы сочли самой выдающейся фигурой?

У меня нет героев... Я не считаю себя учеником какого-либо конкретного философа. Я восхищаюсь Дональдом Дэвидсоном. Я восхищаюсь Куайном как писателем, а его критика противопоставления аналитического и синтетического, на мой взгляд, представляет собой одно из величайших событий в истории философии XX века; но в то же время многое у Куайна мне кажется слабым. Я восхищаюсь Нельсоном Гудменом как моралистом от лица философии, но его программы представляются мне до смешного неадекватными. В определенный период я многое почерпнул у Рассела и раннего Витгенштейна. Поздний Витгенштейн поражает меня своей туманностью: прекрасно изложенные, изумительные мысли, не имеющие никакого философского значения.

Какой была ваша философская подготовка до начала занятий аналитической философией?

Я не избежал влияния Дьюи. Он был крупной фигурой в то время. Сейчас он опять становится крупной величиной. Но с самого начала он представлялся мне ужасно мутным, как проповедник, напыщенным и неинтересным. Во многом я продолжаю считать его таким и сегодня, но думаю, что благодаря аналитической философии мы можем видеть в Дьюи одну из основных систем — некоторую «холистскую» систему. Дьюи как писатель не вызывает у меня большого интереса, в этом я полностью расхожусь с Рорти. Я не вижу у него никакой структуры, тогда как меня страстно увлекает именно архитектура философской мысли.

Что вы имеете в виду под «архитектурой философской мысли»?

Я люблю ясность, люблю, когда четко просматриваются связи, люблю видеть структуры, тогда как у Дьюи мир неструктурирован и вы движетесь по нему как в тумане. Однако, думаю, с определенного расстояния можно увидеть, где Дьюи подменяет структуру туманом. И можно понять, почему он это делает, какие для этого есть системные основания, а если вы бросите на все это взгляд с достаточно большого расстояния, то вы поймете, что отсутствие структуры — это одна из вели-

ких исторических альтернатив ясности. Но это не тот вид философствования, каким я хотел бы заниматься. Я в некотором роде человек девятнадцатого столетия, я действительно воспринимаю все как упорядоченную вселенную...

Вы бы отнесли свое обвинение в неясности и к другим течениям философской мысли, существовавшим в то время? Например, к Франкфуртской школе, которая в 1935 г. переместилась в Нью-Йорк, а, точнее, в Колумбийский университет?

Франкфуртская школа никогда не занимала здесь настоящей академической позиции. Они были исследовательским институтом при Колумбийском университете, располагаясь в небольшом помещении на 114-й улице. Они так и не вошли в основное русло американской философии; у них был очень европейский стиль мышления. В то время люди, казалось, не осознавали еще философского значения логики, но появились логические позитивисты с их логикой, и к логике сразу же возник огромный интерес. У представителей же Франкфуртской школы не было настоящих академических должностей; они не вошли в интеллектуальную жизнь Соединенных штатов.

А как же «Одномерный человек» Герберта Маркузе и «Сексуальная революция» Вильгельма Райха? Обе книги стали в шестидесятые годы предметом культа для целого поколения.

Обе книги были очень важны, но не для философов: Маркузе был важен для политической теории, а Райх — для психоанализа. Франкфуртской школе так и не удалось обрести той ауры научности, какую имела аналитическая философия. Для внешнего мира люди, занимающиеся аналитической философией, выглядели как занятые чем-то научным. Думаю, в Соединенных штатах, если то, что вы делаете, не выглядит как научное и, стало быть, полезное занятие, вам очень трудно получить грант и академическую работу. Поэтому шаг за шагом университеты заполнялись людьми, занимающимися аналитической философией. В таком же духе готовили студентов, и через некоторое время это определило на долгий пери-

од, какой будет философия в Соединенных штатах. На мой взгляд, с этим связана та трудность, что философия не претерпела настоящей эволюции. Истинное положение дел таково, что люди, занимающиеся сегодня аналитической философией, не делают ничего, что сильно отличалось бы от того, что они делали двадцать или тридцать лет назад, — ну только если чуть-чуть.

Тогда в чем вы видите отправную точку для будущего развития? Не считаете ли вы, что ориентиром мог бы стать возврат к более грандиозному философскому «нарративу», как это предлагает Ричард Рорти в своем неопрагматизме?

Трудно предугадать, особенно из-за нашей академической инертности. Чтобы заниматься сегодня философией в Соединенных штатах, вы должны получить университетское образование; получив же университетское образование и найдя работу, вам нужно добиться признания со стороны людей вашей профессии. Предвижу, что философское образование в течение долгого времени будет оставаться логическим и аналитическим, а потому и философские труды будут такими же в течение долгого времени.

Принимая во внимание эти соображения, нетрудно объяснить полный провал определенной европейской философии на философских факультетах, и, напротив, ее успех на литературных факультетах. Я имею в виду, в частности, деконструкцию Жака Деррида, постструктурализм Лиотара и Жиля Делёза и герменевтику Ганса Георга Гадамера.

Это имеет отношение не только к европейской философии, но и к тем немногим американцам, которые, подобно Ричарду Рорти, отважились изменить своему аналитическому прошлому. Со времени публикации книги «Философия и зеркало природы»(«*Philosophy and the Mirror of Nature*») Рорти принял неопрагматизм, снискав себе большую известность, но он больше не принадлежит ни к какому философскому факультету. Вместо этого он занимается литературной междисциплинарной про-

граммой. Когда он был в Принстоне, он страшно невзлюбил аналитический дух философского факультета и очень хотел покинуть его. Но другие не испытывают такого желания. Мне нравится компания философов.

Отсюда я заключаю, что вы вовсе не хотите, чтобы американская философия «избавилась» от логической и аналитической игры.

Мне бы очень хотелось видеть философию раскрепощенной в некоторых отношениях, но я не заинтересован в серьезном изменении учебных программ. Думаю, важно, чтобы мы занимались интересной оригинальной работой, умели разобрать философский аргумент и выдвинуть ясный и логически обоснованный тезис.

Проблема состоит в том, чтобы установить, проистекает ли ясность из чисто логической архитектуры мысли или же из исторического объяснения. Для аналитической философии одна из трудностей связана с тем, что она полностью маргинализирует историю идей.

По крайней мере, в Колумбийском университете всегда присутствовал интерес к истории философии. Думаю, и на большинстве факультетов в некотором смысле интересуются историей философии. Не в архивном плане, как сказали бы вы, а в том смысле, что люди, по крайней мере, понимают, что пытался делать Кант, что пытались делать Декарт, Платон или Аристотель.

Как вы думаете, какие последствия имеют эти различия между европейским и американским «образованием» для разработки оригинальных философских идей?

Как только вы опубликовали свою первую статью, вторую статью, написали свою первую книгу, вы начинаете писать для себя, вы стараетесь писать свободно. Не думаю, что в этом между нами могут быть очень большие различия, поскольку все мы когда-нибудь оказываемся наедине — наедине с философией.

Различие между традициями, тем не менее, создает трудности для интеллектуальной коммуникации. Европейцы считают, что американцы замкнулись в своей отчаянной мечте о научной объективности. Американцы видят в европейцах мечтательных метафизиков. В Европе американская философия находит отражение только в узких рамках дискуссий между профессорами, занимающимися логикой и философией языка. В Америке европейская философия выхолащивается из-за ее преимущественного восприятия в литературном ключе. Не думаете ли вы, что пришло время разрушить Атлантическую стену?

Я склонен думать, что между авторами возможна коммуникация. Возьмите, например, Дональда Дэвидсона, которого приглашают выступать по всему миру. Людям интересно знать, о чем он думает. Они никогда не скажут: «О, этот Дэвидсон, его интересует только язык». Люди находят вопросы, которыми интересуется Дэвидсон, чрезвычайно животрепещущими, классическими вопросами, подобно вопросам о слабости воли, метафоре, структуре рациональности. А как хорошо они знают историю, это не имеет значения.

Одна из проблем для аналитической философии состоит в том, что она использует технически очень сложный язык, который отсекает любого, не принадлежащего к ней, включая философов, имеющих иную подготовку.

Конечно, это возможно, но все зависит от того, как вы используете этот язык. В случае аналитической философии это очень тесно связано с вопросом стиля. Статьи по аналитической философии пишутся в стиле научного доклада. Несомненно, за этим стоит определенная риторика. Но почти с каждой разновидностью философского труда связана определенная риторика, и я думаю, было бы неплохо осознавать ее. Европейцы не могут отказаться от большого, трехтомного *Gesamtwerk*. Это тоже элемент риторики. Некоторые вопросы стиля задействованы в каждый момент, и, если установить, какой используется стиль риторики, какой используется стиль философского изложения, то, видимо, можно будет найти от-

веты на все имеющиеся институциональные вопросы. Затем вы должны решить для себя, хотите ли вы произвести впечатление на своих коллег или же вы, вместе с тем, заинтересованы в привлечении и другой аудитории. Думаю, эти очень трудные вопросы встают не только перед учеными, а перед всеми людьми. Они связаны с уверенностью в себе и содержат определенную долю цинизма.

Эти соображения особенно важны в свете вашего журналистского опыта, составляющего редкий случай для американского ученого. Как вы совмещаете эти две деятельности?

С самого начала это было легко в той мере, в какой это возможно, и было интересно. Мне чрезвычайно нравится сам процесс написания. Дидро был философом и занимался художественной критикой; он находил эту деятельность очень раскрепощающей. Он занимался этим в течение десяти лет... Я не знаю больше философов, которые бы пытались заниматься художественной критикой. Возможно, Бенедетто Кроче.

Помимо философии, Кроче в бо́льшей степени увлекался литературой, а не изобразительным искусством.

Да, верно. Найдется немного философов, которые были одновременно и художественными критиками. Но от этого становится только интересней. Для философа писать об искусстве — очень раскрепощающий опыт...

Вы когда-нибудь писали о литературе? В конце концов, человеку, занимающемуся эстетикой, искусство представляется более компактной областью, чем вы это признаете. Что означает для вас приоритет изобразительного искусства? А почему не имеет приоритета литература?

Я пишу о литературе, когда представляется для этого случай. Я не думаю, что с философской точки зрения литература представляет такой же огромный интерес, как живопись.

Именно живопись прошла через все эти невероятные концептуальные революции с конца восьмидесятых годов прошлого века. Думаю, современник Диккенса не испытывал бы больших затруднений, читая современные романы, но человек, воспитанный в девятнадцатом веке, с великим трудом понял бы, что сегодня происходит в Сохо. Живопись — это уже совсем другой мир.

Судя по вашим работам, наиболее внимательно вы следили за революцией, вызванной авангардом после второй мировой войны и связанной, в частности, с направлением «концептуального» экспериментирования, начало которому положили Энди Уорхол и художники поп-арта. Но почему ваше внимание не привлекли такие направления, как минимализм и абстрактный экспрессионизм?

Уорхол был для меня самой интересной фигурой. Я получил очень сильные впечатления, работая в 1964г. на выставке, где он впервые выставлял свои «Коробки Брилло». Я открыл Клаэса Олденбурга, Роберта Раушенберга, Роя Лихтенштейна. Я находил в них нечто стимулирующее в философском плане — нечто такое, чего я никогда не находил прежде, даже у Виллема де Кунинга и Джексона Поллока. Я бы никогда не стал писать об искусстве в философском ключе, если бы не они. Именно благодаря им передо мной встали очень глубокие вопросы, например, почему это произошло в этот момент? Как оказалось исторически возможным, что люди стали рисовать банки с супом и коробки Брилло, стали изготавливать футболки и длинные панели с комиксами, и это стало восприниматься как изобразительное искусство? Для меня это удивительный вопрос, на который нужно ответить.

Если бы вы могли пересмотреть мечты, обуревавшие вас, когда вы были юношей и молодым честолюбивым художником, не захотели бы вы стать Энди Уорхолом?

Среди тех, кем я мечтал стать, были Сезанн, Филиппо Липпи и Масаччио. Правда, я никогда не размышлял о них в философском ключе. Думаю, с ними связан великий период в

искусстве, требующий философского осмысления, поскольку искусство было тогда столь созидательным в философском плане. После 1964 г. искусство стало совершенно непохожим на то, каким оно было прежде, и поэтому почти все написанное в философском ключе об искусстве до того времени, утратило ценность. Многие философы, считавшие, что они занимаются философией, на самом деле занимались своего рода художественной критикой.

До этого момента вы говорили о философской креативности только одной части послевоенного авангарда, а именно — нью-йоркской ветви поп-арта. Что бы вы могли сказать о франко-американском направлении неодадаизма? Не считаете ли вы, что, с философской точки зрения, «преображение обычного» в еще более радикальном виде присутствует в произведениях неодадаистов, таких как «реди-мейд» («ready-made») Дюшана и «дары природы» («found-objects») Раушенберга и Луизы Невельсон...

Я признаю за Дюшаном большие заслуги, хотя не думаю, что его могли бы понять до 1960 г. Но я согласен с вами. И поп-арт, и неодадаизм поднимают одни и те же вопросы о природе искусства и о природе истории — вопросы, проходящие через все мое философское творчество.

Энди Уорхол всегда считал свое умение создавать свой личный образ, свой внешний облик на публике, свой образ жизни «художественным событием», равнозначным созданию произведения искусства. Уорхол видел в себе объект искусства, полностью овеществленный и «реди-мейд», товар массового производства, лишенный субъективной насыщенности — интересная позиция, с эстетической точки зрения, но, думаю, рождающая серьезные трудности в личных отношениях. Где вы встречались с Уорхолом?

Где еще, как не на вечеринках? Мы по сути относились к двум разным типам людей. Я не мог разговаривать с ним, он не мог разговаривать со мной. Я находил в нем незаурядные фило-

софские способности. Он был неизменно великолепен во всем, и все, что он делал, было поразительным, с философской точки зрения, но я не думаю, что он умел говорить об этом философским языком. Поэтому мое личное восприятие его было с некоторого расстояния, через комнату, на вечеринке.

На мой взгляд, философский интерес, вызванный поп-артом и неодадаизмом, связан с проблематизацией концептуальных границ искусства. Границы между искусством и жизнью размываются благодаря практике замещения, изменения потребительской стоимости повседневного объекта (такого, как банка с супом Кэмпбелл Уорхола или писсуар Дюшана), возводимого на уровень произведения искусства. Это размывание демаркационной линии между искусством и жизнью породило различные спекуляции о «смерти» или «исчезновении» искусства. Многие критики и философы различных направлений подхватили эту тему и развили ее в разных аспектах. Я имею в виду прежде всего Гарольда Розенберга, а в Европе — Жана Бодрийара. Какова ваша позиция в этом вопросе?

Лично я никогда не верил в исчезновение искусства, и я даже не могу вообразить, как это могло бы произойти с философской точки зрения. Думаю, никто никогда не говорил об искусстве лучше Гегеля; когда он определяет художественную красоту как идею, получившую чувственно конкретное воплощение, мне кажется, что нельзя сказать лучше. Поскольку для искусства существенно чувственно конкретное воплощение, не думаю, чтобы оно, как таковое, когда-нибудь смогло бы стать чистой абстракцией. Даже абстрактному искусству не избежать материализации в чувственно воспринимаемом. С философской точки зрения, исчезновение искусства невозможно, но это не означает, что в экспериментальном плане нам неинтересно установить, как далеко мы можем зайти в этом направлении.

Говоря о своем увлечении аналитической философией, вы сказали, что концептуальные структуры вам нравятся своей прозрачностью и анатомически совершенным строением. Если попытаться дать всеобъемлющее опре-

деление вашей позиции, не будет ли правильным назвать ее в некотором роде структурализмом?

В некотором смысле я говорю о фундаментализме: о чем-то явно редуцируемом к своим составным частям. Фундаментализм представляется мне правильным, и я думаю, именно таким образом построено сознание. Мне нравится, что можно расчленять предметы на части, а затем складывать вновь, мне нравится наблюдать, как взаимосвязаны между собой и как функционируют различные элементы. Я не думаю, что любое произведение живописи создается таким путем. Но я говорю об этом процессе как писатель, как мыслитель. Мне нравится разбивать проблемы на части, а затем решать их. И я прекрасно осознаю, что это чисто картезианский образ.

Фундаментализм в таком случае является ключом к пониманию эстетического значения послевоенного авангарда, включая поп-арт?

Да, это так.

Думаю, вы понимаете, что ваша позиция не является ни очень убедительной, ни широко поддерживаемой. Философские и эстетические наследники авангарда в последние двадцать лет придерживались, по сути дела, антифундаменталистской ориентации, деконструкции и герменевтики, если говорить о плеяде постструктуралистов во Франции, об американских постмодернистах и итальянских сторонниках нестрогого мышления (weak thought). Даже в мире искусства последствия концептуальной революции поп-арта и неодадаизма были какими угодно, но только не «фундаменталистскими». Если взять искусство перфоманса (performance art), смешанные медиа (mixed-media), боди-арт (body art) и все другие формы концептуального искусства, то в совокупности они скорее выражают нигилистическое видение, имеющее в своей основе кризис некоторого «фундаментального» понятия, например, понятия конституирующей структуры или субъекта.

кусства — вещей, которые, как считалось, навсегда связаны с прекрасным и вызывают восхищение. И хотя я считаю это очень серьезной критикой, я думаю, на уровне философского анализа искусства сама «эфемерализация» является довольно эфемерной.

Многие американские послевоенные художники проявляли глубокий интерес к культуре «другого», особенно к восточной культуре. В частности, это «другое» было признано альтернативой обществу массового производства и отчужденного потребления. Именно в эти годы вы писали «Мистицизм и мораль». Как вы совмещаете фундаменталистскую перспективу с интересом к восточной философии?

Восток витал в воздухе уже с пятидесятых годов. Д-р Судзуки, этот, несомненно, великий учитель дзен, читал свои лекции вот здесь, в здании Колумбийского университета. Думаю, семинары Судзуки немного напоминали семинары Кожева об «экзистенциалисте» Гегеле в Париже. Все шли послушать д-ра Судзуки, и я думаю, идеи дзен очень глубоко проникали в сознание нью-йоркцев того времени. Меня это ввергло в глубокие размышления о Востоке. В книге о мистицизме я вспоминаю свое посещение первой изумительной выставки японского искусства сразу после окончания войны. Переходя из зала в зал, я наткнулся на несколько венецианских картин, которые, к моему удивлению, показались мне отвратительно жирными. Я не мог смотреть на эту воду, воздух, свет.

Вы все еще продолжаете изучать восточную литературу?

Сегодня по-прежнему я продолжаю размышлять о прекрасном даосском образе, описанном у Чжуан-цзы. Действие происходит в лавке мясника, где висит туша животного. Повелитель наблюдает за мясником, когда тот одним единственным ударом разбивает тушу на куски. Повелитель восклицает: «Как ты это делаешь? Не заметно, чтобы ты прилагал хоть какое-нибудь усилие». Мясник отвечает: «Я изучал дао, а когда изучаешь дао, то знаешь, как составлены вещи».

Не это ли выражает ваше понимание философии: внести беспорядок в мир, а затем его по-новому восстановить?

Да, этот образ имеет глубокую философскую подоплеку. Но рассказ на этом не заканчивается, ибо мясник добавляет: «Между двумя костями заключено пустое пространство, и нож входит в пустоту. Когда помещаешь пустоту внутри пустоты, нож никогда не затупляется и все распадается на части». Именно такой должна быть философия. Вы должны уметь разбивать проблемы на части таким же замечательным способом. Если вы знаете, где находятся места стыка, вы почти без усилий разобьете проблему на части. Для меня это прекрасные метафоры, но я перестал верить в восточную мысль. Я интересовался ею в течение долгого времени, и некоторые вещи продолжают вызывать мой интерес, например, «Бхагавадгита» и «И цзин». Однако я не думаю, что они более удивительны, чем любое другое, во что я верю.

Я всегда подозревала, что интерес американских художников и интеллектуалов к Востоку некоторым образом обусловлен особой разновидностью натурализма, который с момента своего появления пронизывает все в Соединенных штатах. Достаточно вспомнить об Эмерсоне с его глубоким увлечением буддистской философией, а в двадцатом веке — о Фрэнке Ллойде Райте, этом поэте-органицисте архитектуры, который не уставал восхищаться японским чувством пространства.

Понимаю, что вы имеете в виду. Конечно, это так. Фрэнк Ллойд Райт несомненно был покорен японскими образцами. Но Восток — это очень большое пространство: едва ли можно усмотреть какое-либо влияние индийских храмов на Америку. Но культура Японии действительно оказывала эстетическое воздействие и не только здесь, но повсюду, начиная с восьмидесятых годов прошлого века.

Перейдем от Востока к старой Европе...

Я всегда любил Европу. Во время войны я служил в Италии — с момента высадки в Палермо и до окончания войны, а это большой отрезок времени. Я встречался со многими людьми, правда, только с теми людьми, с какими мог встретиться простой солдат. Я научился говорить на грубоватом итальянском наречии, и хотя тогда были очень трудные времена, итальянцы произвели на меня потрясающее впечатление. В человеческом плане это был колоссальный опыт.

В отличие от многих американцев, знакомившихся с Европой через ее великие столицы, ваш опыт был связан с более провинциальным вариантом, бедным и никак уж не космополитическим.

Верно. Но когда я приехал в Европу в 1949 г. и посетил Париж, это тоже было чудесно, потому что были еще живы все великие художники, жизнь была недорогой, и, думаю, все американцы, приезжавшие туда в то время, считали, что там можно вести образ жизни, уже недоступный в Соединенных штатах.

Но в те годы и Нью-Йорк был вдохновляющим местом.

Действительно, был. Я вернулся в Нью-Йорк в 1950 г. и не ездил в Европу в течение десяти лет. Но затем я окунулся в европейскую культурную жизнь, хотя сегодня я чувствую себя менее привязанным к местам — на мой взгляд, совершенно не важно, едете ли вы в Найроби, Будапешт или Милан. Вероятно, потребуется немало времени, чтобы проникнуться жизнью любого из этих городов, но на том уровне, на котором человек проживает свою жизнь, все они почти одно и то же.

Ваши связи с европейскими интеллектуалами также стали менее прочными?

В семидесятые годы я знал во Франции многих людей, включая Жака Деррида и Жака Лакана. Но настоящих друзей у меня там нет. Язык французских интеллектуалов всегда казался мне варварским и несносным.

Вы имеете в виду группу структуралистов, перешедшую к постструктурализму и, помимо Деррида и Лакана, включавшую также Клода Леви-Стросса и Мишеля Фуко?

Как особенность тех лет, мне запомнилось, что все важные интеллектуальные события сдабривались изрядной долей фривольности, тогда как я убежден — чтобы сделать следующий шаг, крайне необходима определенная доля аналитической дисциплины. Не думаю, чтобы они знали, как дальше развивать свои идеи, хотя их мысли были глубоки. Идея о том, как состыкованы вещи, понятие парадигмы, трактовка сознания и истории как текста — все это очень глубокие идеи, но не думаю, чтобы кому-нибудь удалось создать из них что-нибудь.

Могу представить, что вы судите таким же образом обо всех деконструктивистах в стиле Деррида: Филиппе Лаку-Лабарте, Жан-Люке Нанси и многих американцах, принявших их сторону, включая таких мыслителей из Йельского университета, как Пол де Ман, Джеффри Хартман и Джей Хиллис Миллер. Их работы о деконструкции просто блестящи.

Деконструкция стала просто лозунгом для людей. Очень трудно понять, что она означает. Я абсолютно уверен, что по большей части она должна быть ложной; я имею в виду связанную с ней идею о бесчисленности интерпретаций и отрицание такой вещи, как истина. Думаю, с интерпретацией все в порядке и было бы неплохо иметь что-то вроде истины.

А как вы оцениваете метафизику деконструкции, выдвинутую Деррида в работах «Письмо и различие («L'écriture et la différence») и «О грамматологии» («De la grammatologie»)?

Думаю, он с самого начала занимал ошибочную позицию. В целом на вопрос о метафизике присутствия никогда не было дано ясного ответа. Иногда Деррида просто навешивает ярлык на тексты: он деконструирует их, но у него никогда не возникает желания рассмотреть метафизику присутствия в фило-

софском плане. Недостаточно разобрать тексты на части и деконструировать их. Деррида никогда не пытается разрешить вопросы типа метафизики присутствия философски. Он никогда не разбирает что-либо и не собирает вновь; он просто берет текст, чем туманнее, тем лучше, деконструирует его и переходит к следующему тексту. Я же спрашиваю себя: зачем я это делаю? Что я этим достигну? Что из этого получит человечество? Деррида не считает необходимым делать следующие шаги, и я думаю, это плохой пример — я хочу сказать, плохой пример для тех, кто не так силен, как он сам.

Как вы объясняете популярность деконструкции в Америке? Не является ли противодействие ей со стороны философов причиной того, что на этом берегу Атлантики деконструкция стала методологией литературной критики и способом прочтения текстов, опирающимся на максиму «ничего вне текста»?

Если вне текста ничего нет, мы все равно займем какую-то позицию вне текста. Поэтому с этого момента вопрос будет поставлен так: что внутри текста и что — вне его. И я не думаю, что мы можем мириться с этим.

После философии – демократия:

Ричард Рорти



Среди современных американских философов Ричард Рорти выглядит исключением. Вероятно, со времени его «учителя» Джона Дьюи интеллектуальная жизнь Соединенных Штатов не знала подобного феномена: в лице Рорти мы имеем не профессионального философа в американском стиле, а поевропейски образованного и разностороннего мыслителя, оптимистически настроенного и активно участвующего в общественных дискуссиях.

Книга «Философия и зеркало природы» (*«Philosophy and the Mirror of Nature»*) (1979) принесла Рорти международную известность основателя «неопрагматизма». С тех пор он не устает удивлять философское сообщество своими отступлениями от той «модели» профессиональной деятельности, в которой был воспитан. В 1983 году после пятнадцатилетнего преподавания в философской цитадели Принстона Рорти решает перейти на междисциплинарную кафедру в университете штата Вирджиния, что выглядело как обращение к первоистокам, связанным с Нью-Йорком, где он родился в 1931 году в семье писателей-социалистов «старой гвардии». Более того, Рорти усваивает в высшей степени дискурсивный стиль мышления и письма, и этим концептуальным жестом, свидетельствующим о верности американским демократическим традициям прагматизма и либерализма, он противопоставил себя ригоризму аналитического жанра, которому скорее свойственна тщательная аргументация, чем широкие умозрительные построения.

Именно критика аналитической философии стала отправной точкой для неопрагматизма Рорти. Впрочем, эта критика в основном направлена против первого, наиболее ортодоксального варианта аналитической философии, возникшего после иммиграции в Соединенные Штаты венских логических позитивистов. Она практически не затрагивает второй этап аналитического движения, связанный с такими авторами, как Куайн и Дэвидсон, близость которых к прагматизму отмечает сам Рорти. Заслугу этих постаналитических философов Рорти видит в том, что они способствовали «постепенному разрушению» центрального для аналитического дискурса понятия логического анализа — разрушению, которое в ином случае осуществил бы неопрагматизм.

Согласно Рорти, вина первого варианта аналитической философии, сохраняющего и сегодня доминирующее положе-

ние в Америке, связан с «профессионализацией» философии, сужающей ее область до академической дисциплины, для которой характерна неокантианская ориентация и признание гносеологического дискурса в качестве единственно оправданного стиля философствования.

По мнению Рорти, аналитические философы искренне одержимы антиисторицизмом, и это имеет два следствия: с одной стороны, отрицание какой-либо исторической перспективы их работы и, с другой стороны, демонизация направления мысли, берущего начала с идеализма Гегеля и охватывающего несколько этапов развития, связанных с именами Фрейда, Ницше и Хайдеггера, — направления, в котором аналитические философы усмотрели темную метафизику, не говоря уже о таящейся в нем нигилистической угрозе научному разуму.

Однако именно с этим направлением, к которому принадлежат Витгенштейн и американские прагматисты, Рорти связывает надежду возрождения философского проекта или, по крайней мере, включения философии в то, что в «Последствиях прагматизм» (*«Consequences of Pragmatism»*) было названо им «постаналитической культурой».

Отличительной особенностью нового постфилософского развития является переход от категории объективности к категории солидарности. Включившись в процесс «гуманистической» отмены жестких дисциплинарных делений, философия перестает быть царицей наук, отказавшись даже от функции создания единого на все времена словаря, позволяющего осуществлять синтез или отвергать достижения других сфер деятельности. Скорее, в процессе демократизации она трансформируется в «критику культуры», утрачивая свое исключительное положение среди других дисциплин. Теперь она основывается на исторических и социальных критериях и занимается в основном сравнительным анализом преимуществ и недостатков различных миросозерцаний. Таким образом, плюрализм и секуляризация — это те ключи, которыми эта новая реалия запирает лавку современной метафизики, эпистемологии и фундаментализма.

Прагматизм, усвоивший язык разнообразных дисциплин, и герменевтика полностью де-онтологизированной истории осуществили перепланировку пространства философской деятельности: теперь философия стремится стать не наукой, а сокра-

товской *майевтикой* — «майевтикой» в том смысле, чтобы признать относительность любого теоретического усилия и поставить под сомнение такие ценности «модернизма», как системность и фундаментализм, заменив их постмодернистскими ценностями пролиферации и плюрализма.

В своей последней книге «Философия после философии: Случайность, Ирония, Солидарность» («*Philosophy after Philosophy: Contingency, Irony, Solidarity*») Рорти добавляет к категориям случайности и солидарности категорию иронии, которую он описывает как сугубо философскую. Ирония — это освобождение от чар, которого должен достичь мыслитель нового типа, «иронизирующкий либерал», чтобы стать «в достаточной мере историцистом и номиналистом» и осознать случайный характер своих наиболее глубоких убеждений. Будучи последователем Сократа и вольтерьянцем, философ-неопрагматист служит «либеральной утопии», в которой он видит не неизбежное следствие человеческой природы и истории, а просто наилучшее выражение целей, которых добиваются люди. Поэтому солидарность достигается не строгой систематичностью рефлексии, а создается благодаря принижающей природе иронии.

* * *

В Европе всегда ценили всесторонне образованных философов, обладающих разнообразными интересами и активно участвующих в общественных дискуссиях. Поэтому Вам была приписана роль «учителя неопрагматизма», нового воплощения Джона Дьюи.

В годы моей молодости Дьюи был доминирующей фигурой в интеллектуальной жизни Америки. Его часто называли философом демократии, «нового курса», философом американских интеллектуалов-демократов. Тот, кто учился в американских университетах до 1950 года, не мог не знать о нем. Думаю, что он был выдающимся человеком. Он начал как евангелический христианин, затем стал гегельянцем, потом прочел Дарвина и оставил христианство, чтобы попытаться соединить идеи Дарвина и Гегеля. Его философия представляет собой своего рода натурализацию Гегеля — Гегеля без противопос-

17-6163

тавления природы и духа. Так же как философия Гегеля была секуляризованным христианством, философия Дьюи была своего рода христианской социальной верой, соединенной с дарвиновским подходом к изучению человека.

Но что может дать Дьюи Вам — философу, работающему в канун нового тысячелетия?

Став старше, я нахожу привлекательной у Дьюи критику платонизма, картезианства, Канта, всей той метафизической традиции, которой противостоят Деррида и Хайдеггер. Однако его критика вырастает из оптимистической социальной перспективы, поскольку он не считал конец метафизики поводом для разочарования и нигилизма. По его мнению, покончить с метафизикой можно постепенно, так же как мы постепенно отошли от теологии. Дьюи приветствовал освобождение культуры от теологических соображений и метафизических дуализмов. Он сознавал, что для выполнения этой задачи потребуется много времени, и что это будет заключительным этапом секуляризации культуры.

Как бы Вы сейчас определили различие между прагматизмом Дьюи и Вашим неопрагматизмом?

Не думаю, что есть какое-то принципиальное различие. В отличие от Дьюи я уделяю пристальное внимание философии языка. Это обусловлено интеллектуальной средой, ибо я воспитывался на аналитической философии, в частности на философии языка. В рамках аналитической философии темы, обсуждаемые Дьюи, — или лучше сказать, критика Дьюи традиционных дуализмов, — убедительно представлены в форме концепций философии языка, в частности, у Куайна и Дэвидсона. Не думаю, что это добавляет что-то к самому Дьюи: это просто адаптирует сказанное Дьюи для другой аудитории, для людей с другими ожиданиями.

Когда Вы впервые познакомились с логическим анализом?

Недолгое время я был студентом у Карнапа и Гемпеля, но они не были моими главными учителями. Мое образование было преимущественно историческим. Мое знакомство с аналитической философией состоялось в Принстоне, когда я уже занимался преподаванием. Это был восхитительный период. Только-только стали усваивать идеи позднего Витгенштейна, а Куайн и Селларс работали над своими важнейшими произведениями.

Какова роль Витгенштейна в аналитической философии в Соединенных Штатах?

Впервые я прочел Витгенштейна в конце пятидесятых годов как что-то контрастное Рейхенбаху. В рамках философии языка Витгенштейн сыграл роль прагматиста, лишившего философию языка ее центрального места. Витгенштейн таил в себе угрозу, ибо он внес существенный вклад в *де*трансцендентализацию и *де*профессионализацию философии. Поэтому академические философы в Америке и Англии всегда испытывали к нему двойственное чувство. С одной стороны, он безусловно выдающийся философ; с другой — представляет угрозу профессиональной деятельности. И тем не менее, Витгенштейн очень притягателен для меня. Как говорит Стэнли Кэйвл, двух величайших философов двадцатого века отличает то, что Витгенштейн пишет так, будто он ничего не читал, а Хайдеггер пишет так, будто он прочел все.

Почему же американская философия с таким энтузиазмом восприняла европейских эмигрантов в период между двумя мировыми войнами?

Просто перед этим американцы в течение долгого времени ничего не создавали в области философии. Лучшие работы Дьюи были написаны до 1925 года, а затем в течение двадцати пяти лет в американской философии почти ничего не происходило, хотя Дьюи был еще жив и почитаем. В тридцатые годы стали приезжать немецкие и австрийские эмигранты — Карнап, Гемпель, Тарский, Рейхенбах, а после второй мировой войны они просто возглавили кафедры философии в американских университетах. Они открыто придерживались антиисторицист-

ских взглядов, стремились сделать философию ориентированной на науку.

Почему возникла эта оппозиция историцизму, столь быстро усвоенная американской философией?

Логические позитивисты считали, что фашизм имеет антинаучную направленность, а уважение к науке и научному методу служит проявлением антифашизма в области философии. Для Карнапа было важно видеть в Хайдеггере нациста, ибо он считал «историчность Бытия» и нацизм Хайдеггера взаимосвязанными. Переехав в Соединенные Штаты, Карнап принес с собой веру в то, что философию должно защитить от историцизма и нацизма, оградив ее от влияния таких философов, как Платон, Гегель и Ницше. Карл Поппер выразил ту же мысль в своей книге «Открытое общество» («*Open Society*»), которая сыграла важную роль в Америке. По мнению Поппера, Платон, Гегель и Маркс были тоталитарными мыслителями, и нам следует избегать их стиля мышления и придерживаться более нового и современного, научного стиля. Это была очень убедительная, идеологическая риторика, которой продолжают придерживаться большинство американских философов, убежденных в том, что политическая и нравственная благопристойность неразрывно связана с уважительным отношением к научной рациональности.

Как Вы думаете — не уготована ли такая же судьба и герменевтике в Соединенных Штатах? Я имею в виду, в основном, историцистскую герменевтику Гадамера, которая находится в центре многих европейских дискуссий?

Не думаю. В Америке мы не часто используем термин «герменевтика»; мы предпочитаем говорить о «континентальной философии», включающей в себя всех — от Гадамера до Лиотара. Впрочем, я не думаю, что термин «герменевтика» и в Европе трактуется всеми одинаково. В шестидесятые и семидесятые годы герменевтика широко обсуждалась во Франции и в Германии, но сегодня ей на смену пришел постструктурализм.

Если бы Вам нужно было написать историю американской философии, с чего бы Вы начали?

Я определенно выделил бы резкое изменение, происшедшее в пятидесятые годы и связанное с развитием совершенно иного вида философии — аналитической философии. Что касается начала американской философии, то этот вопрос остается открытым. Многие американские философы — Ройс и Сантаяна — не оставили после себя никаких школ и последователей.

А Эмерсон?

Эмерсон никогда не воспринимался философами как философ. До Хайдеггера Ницше также не считали философом. Лишь недавно такие авторы как Стэнли Кейвл и Корнел Уэст попытались включить Эмерсона в философский канон. Эмерсон и Торо считались литераторами, принадлежавшими к традиции американской эксцентрики.

Дьюи выглядит исключением среди американских философов: он оставил после себя школу; он примирил, так сказать, дух уединенного творчества и дух городской жизни, возродив в американской мысли интерес к вопросам этико-социального порядка.

Американская культура — это по сути своей политическая культура. В ее фундамент положено этическое понятие свободы. Америка создавалась как самое свободное общество и как самая лучшая демократия, где все горизонты открыты. Есть такой народный романс о нашей стране, где говорится: «Мы все разные прибыли из Европы и начали все с начала. У нас нет традиций, мы создаем человека таким, каким он должен быть». Думаю, что такое романтическое восприятие Америки идет от Эмерсона до Дьюи. К сожалению, оно было утрачено, и утрачено совсем недавно, во время вьетнамской войны.

Вы определяете специфику интеллектуальной жизни Соединенных Штатов как прерванный «народный романс». Но что происходит сегодня?

К числу немногих американских интеллектуалов, увлеченных таким социальным романтизмом, принадлежат социалисты старого закала вроде Сиднея Хука. Думаю, эта романтика американской жизни во многом повинна в нашем восприятии себя как страны будущего. Но постепенно американское господство сошло на нет, и мы осознали, что не являемся больше самой сильной и богатой страной. Внезапно наши интеллектуалы испытали разочарование и почувствовали себя обманутыми.

Почему же это связано с вьетнамской войной?

До этого американцы участвовали еще в двух войнах — американо-мексиканской и американо-испанской. Эти войны осуждались интеллектуалами, потому что казалось, будто мы становимся просто европейцами — еще одной империалистической державой. Интеллектуалы одобряли участие американцев в первой и второй мировых войнах, потому что там мы воевали против сил зла. Поэтому после второй мировой войны американские интеллектуалы могли гордиться исторической ролью своей страны: план Маршалла и тому подобное внушали мысль о возникновении лучшего мира. Но вьетнамская война все это изменила. Это была совершенно несправедливая война. Это был даже не империализм. Мы просто пытались захватить страну ради ее природных ресурсов; мы бессмысленно убивали людей. Мы так и не смогли оправиться от этого и никогда не искупим эту вину. Кроме того, впервые мы проиграли войну. Мы потерпели поражение в корейской войне, но не в интеллектуальном отношении. Впервые за две сотни лет мы проиграли войну, и люди начали осознавать, что мы в конце концов — не богоизбранный народ.

Как Вы думаете — религия играла важную роль в национальном самоопределении Соединенных Штатов?

Временами, но не постоянно. Торо и Уитмен не были религиозны. Конечно, религия стала играть важную роль в начале двадцатого века, во время так называемого социального проповедничества, некоторого социально-демократического христианства. Тогда протестантские церкви на севере страны руководили проведением социальных реформ. Это вновь вы-

шло на поверхность в шестидесятые годы, когда возникло движение за гражданские права и появился Мартин Лютер Кинг.

Давайте теперь поменяемся местами и посмотрим на Европу глазами американца. Кто из «континентальных» авторов оказал на Вас наибольшее влияние?

Я бы назвал Мартина Хайдеггера. Впервые я прочел его в конце пятидесятых, поскольку интересовался тем, что происходило в Европе.

Какой Хайдеггер Вам более интересен: Хайдеггер экзистенциального периода, когда он писал «Бытие и время», или Хайдеггер герменевтического периода, когда создавалась «Лесная дорога» («Holzwege»)?

Вначале нам была известна только работа «Бытие и время». До начала шестидесятых даже в Европе Хайдеггер — это «Бытие и время».

Сегодня в Италии некоторые философы, например Джанни Ваттимо, пытаются соединить два этапа развития хайдеггеровской мысли в единую траекторию, включив таким образом Хайдеггера экзистенциального периода в новую постметафизическую перспективу. Что Вы об этом думаете?

Я согласен с этим. Я предпочитаю думать, что Хайдеггер всю свою жизнь стремился к одной цели: к самопреодолению. «Письмо о гуманизме» («*Über den Humanismus*») отвергает «Бытие и время» так же, как работа «Что такое мышление?» отвергает «Письмо о гуманизме». Это важно для понимания «дела Хайдеггера» и его взаимоотношений с нацизмом. Дело в том, что между европейской и американской философией нет непрерывной связи. Американские интеллектуалы забыли о философии, пока в шестидесятые годы Хабермас, Гадамер, Фуко и Деррида не напомнили им о ней. Впрочем, это не означает, что возникло реальное взаимодействие.

Почему Вы приписываете эту роль Деррида, Фуко и Хабермасу, а не Маркузе и Адорно, то есть не предшествующему поколению философов, которые не только эмигрировали в Соединенные Штаты, но и постоянно преподавали здесь?

Они были и не были здесь. Они были здесь телом, но не душой, поскольку они никогда не замечали Америки, и то, что они говорили об Америке, просто абсурдно. Они жили здесь в изгнании и не воспринимали Америку как реальную страну. Думаю, чтобы увлечься Адорно и Маркузе, нужно более серьезно относиться к Марксу, чего никогда не было в Америке. Деррида, Фуко и Хайдеггер не требуют от вас такого серьезного отношения к Марксу. До шестидесятых годов в Америке не было марксистской традиции; здесь люди просто не читали Маркса, и не читают его до сих пор.

Среди так называемых французских постструктуралистов Вы, видимо, ближе всего стоите к Фуко?

Он был выдающимся человеком; у него было богатое воображение, и написанные им книги навсегда останутся в памяти. Фуко оказал наибольшее влияние на культуру американских левых, но это влияние было опасным. В результате интеллектуалы утратили свою социальную «ангажированность»: его идеей было сопротивление био-власти капиталистического общества, но он не сформулировал никакого политического представления о том, как следует сопротивляться, не предложил никакой политической программы или политической утопии. Влияние Фуко выразилось в чувстве глубокого негодования, охватившем американское интеллектуальное сообщество.

В Италии влияние Фуко было значительным как в области интеллектуальных дискуссий, так и в области крупных институциональных преобразований, радикально изменивших в шестидесятые годы психиатрию и структуру психиатрических лечебниц в целом.

Мы тоже закрыли наши психиатрические лечебницы, но не из-за Фуко. Его читает литературная интеллигенция, а не медики. Врачи не воспринимают его всерьез.

Маркс имел фундаментальное значение для всех французских постструктуралистов: Лиотара, Делёза, Вирилио и Фуко. Вы сами читали когда-нибудь Маркса?

В доме моих родителей было очень много сочинений Маркса. Они читали его, поэтому ребенком его прочитал и я, но прочитал не как философ. Я до сих пор не читал его как философ.

Повлияло ли это каким-либо образом на Ваше прочтение Хабермаса и имеет ли это какое-то отношение к тому, что недавно в Америке Хабермаса отнесли к постмодернистской перспективе? Я имею в виду, в частности, Фредерика Джэймсона, а также его идею «политического бессознательного» в обществе потребления.

Когда Хабермас говорит, что он марксист, я никак не могу понять, каким образом и почему он марксист, поскольку он совсем не похож на марксиста. Он похож на обычного либерала в духе Дьюи. Европейскому мышлению присущ определенный пиетет, не позволяющий игнорировать Маркса. Вы должны найти что-нибудь положительное в его творчестве, пусть даже только в ранних сочинениях. В Америке этого никогда не было. Я хочу сказать, что здесь никого не интересует, читали ли вы Маркса или нет, не говоря уже о Фредерике Джэмсоне.

Стало быть, марксизм — это исключительно европейское наследие?

Два барьера разделяют американскую и европейскую мысль. Во-первых, американцы меньше читают книг по истории и хуже знают историю идей, чем европейцы. Второй барьер — американское восприятие Маркса.

Оптимистический пафос Вашей философии не стыкуется с декаденским и несколько ностальгическим то-

ном нашего континентального esprit du temps [1]***. По сути в таких направлениях, как философская герменевтика, трансавангардизм, неоромантизм в музыке, придается центральное значение памяти и цитированию, которые воспринимаются как обеспечивающие привилегированный доступ к истории.***

Если Вы в герменевтику включаете идею «нестрогого мышления», о которой мне известно, то мы должны хорошо понимать эту идею. Ни Дьюи, ни теоретики нестрогого мышления не предполагают, что история на нашей стороне, что обязательно действует сила, которая приведет к положительному исходу. Напротив, девять шансов из десяти, что все кончится ужасно. И тем не менее важно надеяться, что все может быть хорошо, потому что не преодопределено заранее, что будет так, а не иначе. Возможна не только гегелевская история прогресса или хайдеггеровская история нигилизма.

Одна из Ваших наиболее спорных дефиниций — дефиниция постфилософской культуры — вновь ставит проблему междисциплинарности как на теоретическом, так и на институциональном уровнях.

Эта проблема — реакция на научное понятие философии. Философия — это не квазинаучная дисциплина: если вы воспринимаете философию как продолжение литературы, то вы отказываетесь от разделения на дисциплины. Мне кажется, европейцы уже давно воспринимают философию как продолжение литературы. Валери и Сартр при желании могли переключаться с одной на другую. Это очень заманчиво, так как можно не беспокоиться о том, относится ли то, что ты пишешь, к литературе или философии. Но в американской академической культуре это невозможно, потому что Вас должно заботить, на какой кафедре вы работаете.

На мой взгляд, очерчивая постфилософскую перспективу, вы стремитесь связать размывание границ

---

[1] Дух времени (франц.) — *Прим. перев.*

между философией и литературой с понятием нарратива. Что Вы имеете в виду?

В основном я связываю это с различием между Кантом и Гегелем, между «Критикой чистого разума» и «Феноменологией духа». Мне кажется, что «Феноменология» и ранние работы Гегеля — это философские сочинения, построенные в форме нарратива; по сути, это повествование об истории человеческой природы. Думаю, за пределами академической сферы это стало преобладающей манерой философствования. В университетах вы не можете просто писать нарративы, вы должны делать вид, будто исследуете какой-либо предмет — природу текста, природу знаков, природу науки. Это поражает меня своей фальшью.

И тем не менее, в своей последней книге «Случайность, ирония, солидарность» Вы утверждаете, что такие авторы как Деррида, не принадлежащие к аналитической традиции, пишут книги для ограниченного круга философов, поскольку остальные просто не обладают познаниями, необходимыми для их понимания.

Говоря точнее, не только для философов, но для людей, которые знакомы с историей философии. Если вы учились в гимназии — итальянском *liceo* или французском *licée*, где философию изучают по крайней мере в течение трех лет, вы сможете понять философский аргумент. Но я пишу для англоязычной аудитории, а образованные англичане и американцы, как правило, не способны понять рассуждений Деррида, потому что не улавливают аллюзий.

Стало быть, для автора философских повествований встает проблема читателя: Для кого мы пишем?

Это нормально. Круг читателей Гегеля также был ограничен. Люди всегда будут читать Платона и Ницше, и будут читать то, что написал Деррида о Платоне. По крайней мере некоторые люди...

Продолжая разговор о Деррида, как Вы объясняете такую популярность «деконструкции» в Америке? Па-

радоксально, что в Европе, где эта идея появилась, она не столь популярна.

Я думаю, что деконструкция — это американское творение. Одному Богу известно, что она означает, но этот термин имеет очень широкое употребление. На самом деле он более применим к Полю де Ману, чем к Деррида, но, насколько мне известно, литературной критики в стиле де Мана просто не существует. Но, поскольку у нас в Америке есть сотня тысяч профессоров английского языка, этой критике обучают в высшей школе.

Как бы Вы определили разницу между «деконструкцией» и «текстуализмом»? Этот очень удачный термин Вы впервые использовали в книге «Последствия прагматизма».

Я использовал термин «текстуализм» как своего рода наименьший общий знаменатель между де Маном и Деррида, но не стоит особенно настаивать на этом термине. Он означает способ оперировать со знаками так, как прежде оперировали с идеями.

Какова взаимосвязь между понятием «текст», от которого производится термин «текстуализм», и Вашим понятием «нарратива»?

Нарратив — это повествование о чем-либо, например, о мировом духе, о Европе, человеке, о Западе, культуре, свободе, классовой борьбе. Это повествование о чем-то значительном, в которое вы можете вставить свое собственное повествование.

В таком случае целью подобных повествований является скорее диалог в культуре, а не передача всеобъемлющего мировоззрения.

Думаю, цель создания подобных нарративов — придать смысл существованию их автора. Это способ связать себя с великими людьми прошлого. Когда вы читаете Платона, Серванте-

са или Данте, в определенный момент вы задумываетесь над тем, как вы связаны с ними, и рассказываете себе историю.

В том, что Вы говорите, есть что-то монументальное?

Конечно. Ведь нам приходится размышлять о великих героях, свободе, классовой борьбе как о великих памятниках в чьем-то повествовании.

В своей последней книге Вы говорите о «либеральной утопии». Что Вы имеете в виду?

Ничего нового. Я имею в виду обычное понятие равенства возможностей, которое Ролз описывает в своей книге «Теория справедливости» (*«A Theory of Justice»*), т. е. идею общества, в котором единственным оправданием неравенств служит то, что, если бы их не существовало, было бы еще хуже.

А что означает образ «иронизирующего либерала»?

Если вы рассуждаете об обществе в терминах либеральной утопии и равенства возможностей и не ищете поддержки в таких философских идеях, как законы истории, упадок западной цивилизации, век нигилизма, то вы занимаете позицию, которую я называю *иронической*. Иронизирующий человек — это тот, для кого либеральная утопия не выражает сущности человеческой природы, конца истории или воли Бога; для него это просто наилучшее выражение той цели, к которой стремятся люди. В этом контексте ирония означает нечто, близкое к антифундаментализму.

Как в художественном авангарде, так и в философской традиции от Сократа до Вольтера понятие иронии имеет не только дескриптивный характер, но и содержит элемент принижения.

В моем употреблении оно не содержит такого элемента. Ирония, которую я имею в виду, не имеет отношения к принижению, потому что в этом случае нечего принижать. Это просто определенная позиция, способ самовосприятия, форма жизни.

Ваше отношение к таким экзистенциальным темам как смерть и страдание?

Не думаю, что у философии только один предмет исследования. Кто-то больше размышляет о смерти, кто-то — о сексе и деньгах. Не думаю, что один из них более философичен по своей природе, чем второй.

Ваше безразличное отношение к экзистенциализму кажется мне странным, и заставляет вернуться к разговору о Вашем интересе к Хайдеггеру. Что Вы хотели найти у Хайдеггера в конце пятидесятых?

Я пытался понять, что произошло после Гегеля; ответом на этот вопрос стал Ницше. Гегель — чрезвычайно мощная фигура, и удивительно, что после него в философии еще можно что-то сделать. Думаю, я читал Хайдеггера с тем, чтобы понять, что говорят о Гегеле люди, читавшие его; с этой же целью я прочел и Кьеркегора.

Вы сказали, что ваши родители были социалистами старой закалки. Были ли какие-то конфликты из-за того, что Вы обратились к Дьюи, а не к Марксу?

Марксизм всегда поражал меня совершенно справедливой и философски насыщенной критикой капитализма. Но в сравнении с Гегелем или Хайдеггером Маркс казался мне третьесортной фигурой. Маркс хорош для экономики. С той же проблемой я столкнулся при чтении Колаковского. Наверное, очень трудно читать Маркса, не вспоминая Ленина или Сталина.

Какое место Вы отводите философии науки?

Изначально под философией науки имелась в виду эмпирицистская эпистемология. Для Карнапа и Рейхенбаха она была попыткой воспроизвести то, что английские эмпиристы формулировали в терминах чувственного восприятия. После книги Куна «Структура научных революций» («*The Structure of Scientific Revolutions*») и работ Фейерабенда различие между наукой

и ненаукой стало стираться. Это означало пересмотр природы научного исследования в целом.

Как Вы думаете, должна ли философия осуществлять «критическую» функцию по отношению к науке?

Я вообще не считаю, что философия должна что-либо критиковать. Когда называют философию «критической», по всей видимости, хотят сказать следующее: «ученые или политики используют терминологию не того философа, они не должны этого делать, они должны использовать мою терминологию!». Когда говорят, что философия критикует науку или другие сферы культуры, все сводится к тому, что критикуются остатки прежних философских систем, как они проявляются в культуре.

Мне трудно понять, каким образом Вы связываете либеральную перспективу и идею философии, полностью устраненной от социальной критики.

Нам не нужна философия для социальной критики: для этого у нас есть экономика, социология, литература, психоанализ и много других способов критиковать общество. Возьмем, к примеру, очень яркую критику Фуко. Его лучшие произведения не производят впечатления сугубо философских. Наиболее интересное в сочинениях Фуко — это подробности о месте психиатрических лечебниц, тюрем и больниц в культуре. Фуко был также и выдающимся философом, но он изучал общество не как философ, а как тот, кто внимательнее всех остальных вглядеелся в определенные вещи.

Тогда что же такое философия? Свидетельство долговечности сообщества читателей философских текстов?

Не думаю, что нужно ставить этот вопрос. Я пишу философские книги, потому что я прочел другие книги и откликнулся на них. Одни книги заставляют задуматься, а другие — нет. Вы откликнетесь всякий раз, когда сталкиваетесь с оригинальным поэтом, социологом или философом, но вовсе не следует думать, что у каждой дисциплины есть свое предназначение.

Апология скептицизма:

Стэнли Кейвл

Во многих отношениях Стэнли Кейвл выглядит наиболее европейским мыслителем среди современных американских философов. Его юношеские увлечения то музыкой, то философией, его борьба в рядах «ангажированных» нью-йоркских интеллектуалов сразу после войны, его интерес к исторической генеалогии культурных явлений являются аномалией на фоне философского сообщества с его акцентом на технике аргументации.

Довольно любопытно, что именно это образование в европейском стиле заставило Кейвла задуматься о своих корнях, и воссоздать своеобразную феноменологию истоков американской культуры, продуктом которой является он сам, сын еврейских эмигрантов из Центральной Европы, родившийся в 1926 году в самом сердце Юга Америки, в Атланте, штат Джорджия.

Среди своих гарвардских коллег Стэнли Кейвл один предпринял смелую попытку перестроить американскую мысль на основе представления о философии как экзистенциально важной точке пересечения различных гуманитарных стилей письма (литературного, кинематографического, музыкального). Как критик и ученый-эстетик Кейвл осуществляет этот проект, начиная со своей первой книги «Должны ли мы иметь в виду то, что говорим?» («*Must We Mean What We Say?*», 1969).

Однако было бы ошибочно видеть в Кейвле историка идей. Как и в случае Мишеля Фуко, все его усилия по восстановлению генеалогии не имели бы смысла, если бы не способствовали выполнению более широкой теоретической задачи по переоценке скептицизма, философского направления, которое Кейвл пытается реабилитировать, истолковав его в неоромантическом духе как скорбь о неизбежной неполноте знания.

Для Кейвла скептицизм — это не позиция разочарования, не выражение культивируемого безразличия к соблазнительному универсализму и тотальности познания. Напротив, скептицизм — это постоянный самоанализ, экзистенциально уединенное вопрошание об исходных ценностях: конечности, хрупкости и трагичности человеческого существования, рассматриваемых в их неизбежной несоизмеримости с трансцендентным.

Однако, еще более, чем неоромантизмом, творчество Кейвла пропитано неотрансцендентализмом. По сути, первый этап в генеалогии скептицизма совпадает с «философским возрождением» американского трансцендентализма, который обычно очень поверхностно оценивают как событие литературное. Первым среди послевоенных философов Кейвл описал на историческом фоне пуританского Массачусетса творчество двух героев американской национальной саги: Ральфа Уолдо Эмерсона и Генри Дэвида Торо, которые и сегодня остаются образцом как для мятежной молодежи, так и для ученых, занимающихся текстуальным анализом.

Эмерсон и Торо, сложные мыслители, в равной мере отдававшиеся общественной борьбе и уединенным медитациям, увлеченные одновременно и Европой, и Востоком, олицетворяют для Кейвла подлинные истоки американской культуры, непростительно уничтоженные в результате «профессионализации» философии. Сборник статей Кейвла, названный «Уолденские смыслы» («*The Senses of Walden*»), свидетельствует о страсти, никогда не покидавшей его на разных этапах творчества: начиная с первой публикации «Уолденских смыслов» (1972), полностью посвященных работам Торо, и заканчивая двумя статьями об Эмерсоне «Размышляя об Эмерсоне» («*Thinking of Emerson*», 1979) и «В духе Эмерсона» («*An Emerson Mood*», 1980).

Но это еще не все. Опережая свое время, Эмерсон и Торо выразили явно скептический философский идеал, проявляю-

щийся в их повышенном интересе к сфере *обыденного* — единственному доступному нам аспекту трансцендентного: восприятие бесконечного, преобразуемого в мимолетную конечность повседневного. Это, прежде всего, романтическое, а затем уже трансцендентальное, понятие Кейвл обнаруживает в философии обыденного языка, разрабатываемой в XX веке Людвигом Витгенштейном и Джоном Остиным. Не случайно, что Стэнли Кейвл был студентом и соратником последнего во время его первого пребывания в Гарварде.

Усилия Кейвла, сконцентрированные на теоретических и генеалогических изысканиях, привели его от трансцендентализма к философии обыденного языка, о чем свидетельствуют две его основные книги: «Притязания разума: Скептицизм, мораль и трагедия» («*The Claim of Reason: Skepticism, Morality, and Tragedy*», 1979) и «В поисках обыденного: скептицизм и романтизм» («*In Quest of the Ordinary: Lines of Scepticism and Romanticism*», 1988).

Согласно Кейвлу, преобладание научного и эпистемологического анализа, установившееся под влиянием Карнапа, Рейхенбаха, Гемпеля и других исследователей Венского кружка, до сих пор препятствовало правильному восприятию английской философии обыденного языка, в особенности, трудов Остина и Людвига Витгенштейна, которые нельзя сводить и трактовать как «профессиональные работы» без ущерба заключенному в них огромному потенциалу метафизической рефлексии.

В своем последнем курсе лекций, опубликованных под эмерсоновским названием «Эта новая, но все еще недоступная, Америка» («*This New Yet Unapproachable America*», 1989), Кэйвл характеризует предмет пристального философского внимания Витгенштейна, как «мир иллюзии и утраты», как выражение того основополагающего взаимодействия имманентного и трансцендентного, которое не просто выявляется скептицизмом, но и воспроизводится им в ежедневной практике мышления. Литературное творчество с его очарованностью повседневным становится источником актуальности, содержащей в себе зерна возможности собственного преодоления в идеале.

* * *

Американская культура выработала свою собственную трактовку понятия «интеллектуал», приписывая такой личности, с одной стороны, активное участие в общественной жизни, а, с другой стороны, отказывая ей в каком-либо статусе в университетском мире. Следствием этого стало противопоставление интеллектуала и ученого. Вы — один из немногих американских философов, которые чувствуют острую необходимость разрешения этой проблемы на путях исторического объяснения. Считаете ли Вы себя не только профессором, но и интеллектуалом?

Противопоставление интеллектуала и ученого глубоко укоренилось в современной американской культуре, однако этими терминами очень трудно пользоваться, отчасти из-за того, что у нас не сложилась традиция их употребления. Что эти понятия означают в Америке? Я постоянно задаю себе этот вопрос. Они не имеют четкого определения для Америки, сама Америка не имеет четкого определения. Я не хочу сказать, что в Америке нет великих ученых. Они есть. Но нет, или же совсем мало, известных всем профессоров или интеллектуалов, которые бы говорили от имени всей страны. Сегодня трудно представить себе человека, который бы говорил от имени и ученых, и интеллектуалов; стоит только вспомнить Ханну Арендт или Теодора Адорно, которые немало времени провели в этой стране.

Кто же тогда Эмерсон и Торо, эти выразители трансцендентализма, о философском значении которых Вы заговорили первым, — интеллектуалы или ученые?

Я постоянно спрашиваю себя об этом. Если американец — интеллектуал, он, как правило, должен осознавать, что в своих сочинениях он пишет автобиографию Америки. Он не принадлежит к какой-либо глобальной традиции и не говорит о том, что напрямую связано с остальным миром. Усилия американского интеллектуала направлены не на соотнесение себя с остальным миром, а на самовопрошание и самораскрытие.

В последние несколько лет происходит переоценка американской интеллектуальной истории, где главное внимание уделяется тому, что происходило в тридцатые годы в Нью-Йорке и как изменялась социальная позиция нью-йоркской интеллигенции.

По общему мнению, в тридцатые и сороковые годы в Нью-Йорке существовал круг интеллектуалов, открыто выступавших от имени всей культуры. Прежде всего, действительно ли это было так? И, во-вторых, что это за явление в социологическом плане? Хотя это и незначительный факт, но это явление оказало на меня громадное влияние, когда я был студентом и еще не знал, кем мне стать — музыкантом или философом. Да, в колледже я получил диплом музыканта и занимался только музыкой, как вдруг все изменилось. Мне хотелось не этого. Я родился в Атланте, штат Джорджия, и на младших курсах в Беркли был учеником Эрнста Блоха. Затем я приехал в Нью-Йорк и поступил в музыкальную школу Джулиарда.

А когда Вы решили стать философом?

Когда я приехал в Нью-Йорк, то уже было ясно, что я не стану музыкантом. Целыми днями я писал — читал Фрейда и писал, пытаясь разобрать себя по косточкам и заново собрать. В конце концов с этого времени я начал изучать философию. Прогуливая университетские и консерваторские занятия, я читал Фрейда и «Партизан ревью» (*«Partisan Review»*), ведущий журнал небольшой группы нью-йоркских интеллектуалов в тридцатые и сороковые годы. Это вдохновляло меня: Лайонел Триллинг и первые работы Роберта Уоршоу о кино повергли меня в экстаз. А затем шли такие авторы, как Сол Беллоу и Исаак Розенфельд, вызвавшие мое глубокое восхищение. Были и другие журналы — новая критика переживала свой взлет.

Чем был вызван Ваш отход от «Партизан ревью»?

Мне хотелось диалога между всеми этими журналами. Я никогда до конца не понимал, как журнал «Новая критика» может быть столь великолепным в вопросах литературы, а *«Пар-*

тизан ревью» — столь многообещающим в интеллектуализации и теоретизации мира, но авторы любого из этих журналов редко появлялись, если вообще появлялись, на страницах другого журнала. Практически только Лайонел Триллинг мог свободно писать в любой журнал, но он принадлежал скорее к радикальным новым критикам. Вот почему я отдалился от этих журналов. Хотя выявление понятий, используемых этими писателями, было восхитительным занятием, я всегда осознавал ограниченность и несовершенство этих понятий. Литературный анализ всегда останавливался там, где мне хотелось услышать дальше, хотелось сделать свой собственный вклад, услышать свой собственный голос. Теоретизирование неожиданно обрывалось и не оставляло воздуха для дыхания. Интеллектуализация, как мне казалось, всегда заимствует слова — восхитительные слова, которыми я не владел, и я должен был с ними разобраться. Мне казалось, будто я не способен установить генеалогию значений. Считалось, что слова важны только в момент их употребления. Но я уже тогда знал, что эти понятия не выводятся в процессе их употребления. Я пытался услышать свой собственный голос — услышать свои собственные мелодии, как их слышит композитор, но в этом литературном творчестве (writing) я не смог услышать себя и не смог услышать, как кто-то другой слышит себя.

Характеризуя различие между ученым и интеллектуалом, Вы говорите, что единственное истинно американское интеллектуальное движение было подобно огню в стогу сена, было насмешкой судьбы над культурой, неспособной создать «интеллектуальность» в европейском смысле этого слова.

Вы не можете говорить об этом различии, не говоря об Америке как таковой. Думаю, в этом различии отражается страна во всей своей неопределенности. Разумеется, я не могу сказать, что в Америке нет великих ученых; конечно, они есть. Но что есть американец в институциональном плане? В своей статье об американском ученом Эмерсон в основном говорит о том, что не существует предзаданного образца американского ученого. Я спрашиваю себя: кто есть американский профессор? что такое американский университет? что означа-

ют эти термины? кто является профессором? Возможно, никто. Именно так я стал спрашивать себя о том, соответствуют ли какие-либо роли социальным понятиям, о которых Вы спрашиваете. Что касается «американских ученых», то мы ничего о них не знаем, не знаем, как они выглядят. Они могли бы быть кем угодно: банковским клерком, преступником или профессором. Вы не должны выглядеть тем, кто вы есть. В Америке каждый может претендовать на какой-то трон, хотя по конституции и не может его иметь.

Как Вы думаете, нельзя ли то же самое сказать и об институциональной структуре американских университетов, которые сильно отличаются от европейских своей оторванностью и изолированностью от общественной жизни, а потому более похожи на средневековый монастырь, чем на интегрированный орган общественной жизни?

Думаю, да. Возможно, они лучшие в мире университеты, но что они представляют из себя в социологическом плане? В политическом плане? Что такое профессор в американском университете? Истина в том, что американский миф — это отсутствие образцов, особенно в философии, где я никогда не мог смириться с «техническими рамками» аналитической философии, позволяющими отождествлять себя с традицией и использовать ее. И это верно не только в отношении университетов, но и в отношении городов, которые начинают перестраиваться уже в процессе строительства. Так что это в американском духе — говорить, что все, что мы создаем, мы создаем для будущего.

Говоря о Нью-Йорке, Вы упомянули таких европейских интеллектуалов, как Адорно и Ханна Арендт. Но они представляют лишь одну группу великих европейских эмигрантов, переехавших в Америку между двумя мировыми войнами, и именно их, в целом, не приняла американская культура. Другую группу эмигрантов в области философии составили такие члены Венского кружка, как Рудольф Карнап, Ганс Рейхенбах и Карл Гемпель, которые, наоборот, пользовались поразитель-

ным влиянием на американским континенте и положили начало аналитической философии. Не мог их успех быть вызван именно тем, что они были ученые, а не интеллектуалы?

Думаю, что это была не единственная, хотя, безусловно, важная причина. Для американца прежде всего имеет значение, к какой профессии или социальному институту он принадлежит, а быть интеллектуалом — это не профессия в Америке. Так, Ханна Арендт стала предметом восхищения практически сразу после ее приезда. Очень скоро появилась ее книга «Истоки тоталитаризма» («*The Origins of Totalitarianism*»), имевшая невероятный успех. Но никто не хотел видеть в ней образец американского профессора. Эмигранты предложили определенную модель интеллектуальной жизни, но, не думаю, чтобы американцы собирались жить такой жизнью, как бы много они не почерпнули у тех, кто живет ею. В общем получалось так, что мы спасли жизнь европейским интеллектуалам, и это ослабило их как образец для подражания в наших глазах. В конце концов, кто хотел бы стать гражданином Веймарской республики? И какой ценою? Над этим стоит подумать. Обеспечивает ли и поддерживает ли демократия существование интеллектуалов? Это извечный вопрос для американских мыслителей и писателей в той мере, в какой они не могут ощутить себя профессионалами. Если вы можете ощутить себя профессионалом, вам не нужно больше задаваться этим вопросом.

И каким образом философия укладывается в рамки профессиональной дисциплины?

Для философии в нашей стране эта проблема решается, когда вы становитесь технически оснащенным аналитическим философом. Это признанная профессия. Именно так поступил Дьюи, воспользовавшись единственным «профессионально легализованным» техническим аппаратом, и отказавшись от какого-либо исторического исследования «философских» проблем. В определенной мере еще до аналитической философии, Дьюи попытался устранить историю философии, не обращая на нее никакого внимания. В каком-то смысле это тоже социально полезное занятие. Дьюи скорее разоблачал, а не вытеснял филосо-

фию, и отчасти это было в духе великой журналистской традиции в Америке — традиции «разгребания грязи». Вы открываете источник философии не в глубочайших внутренне противоречивых духовных потребностях, вы обнаруживаете ее корни в «социальной грязи». И дело здесь не в степени редукции, а в том, к чему вы все сводите. Если вы сводите стремления людей определенной культуры к либидо — это одно; если вы сводите их к классовой борьбе — это нечто иное. Если же вы сводите их к извечной духовной неудовлетворенности — неутолимости — это третье. Но если вы все сводите к грязи, это порочно.

В этом смысле насаждение излишне подчеркиваемых специальных логических методов может быть признаком глубокой неуверенности американской культуры в собственной значимости.

Можно сформулировать и по-другому: аналитическая философия благодаря своим специальным методам выглядит как профессия. Вы сможете оправдать в глазах соседей свое занятие, если оно носит специальный характер. С другой стороны, вы должны осознавать, что приносите общественную пользу, как было в случае Дьюи. Это попытка убедить американцев в том, что мышление является творческим. Дьюи говорил о «практическом», а не «творческом» мышлении, но я думаю, что отчасти он имел в виду именно это; он понимал, что творчество как таковое имеет абсолютную ценность. Но было бы это творческим или практическим в его понимании, если бы он попытался усвоить идеи философского направления, возникшего во Франкфурте? Думаю, это бы так не воспринималось, и даже если кто-то считает, что Дьюи начинал как гегельянец, для него Гегель по сути означал два или три приема (moves). Это очень важные приемы. К этим приемам прибегают, когда пытаются найти средний путь между двумя противоположностями, но эти приемы не предполагают в духовном плане взаимного отрицания этих противоположностей. Так что найти выход из взаимного отрицания — это своего рода духовная мука. У Дьюи вы не найдете духовных мук.

В последние двадцать лет — в период упадка прагматизма и апогея в развитии аналитической философии —

дисциплинарная область философии охватывала лишь размышления логико-эпистемологического характера, полностью исключая «континентальную» традицию двадцатого века — от историцизма до феноменологии и экзистенциализма.

В конечном счете, проблема всегда заключается в самой Америке. Теперь мы подошли к вопросу о том, каковы различия между профессиями в Америке по сравнению с другими странами, и как интеллектуальные дисциплины могут существовать в полной изоляции друг от друга. Даже не определяться относительно друг друга, а существовать в полной изоляции. За это приходится ужасно много платить в интеллектуальном плане, но есть и определенные преимущества. Ценой является профессионализация и излишняя специализация, но профессионализм имеет и преимущество, состоящее, например, в способности знать что-то очень хорошо. Профессиональный рост, ответственность, возможность быть понятым, научить других и объясниться со своими согражданами — все это преимущества. Почему вы делаете то, что вы делаете? У вас должен быть ответ на этот вопрос. Вы не можете ответить: «Потому что я интеллектуал» или «Потому что я занимаюсь искусством». Когда в американских университетах появился интерес к Говарду Хоксу, ему пришлось разыгрывать из себя ковбоя для того, чтобы быть понятым. Он не мог обнаружить перед ними свое очень хорошее образование. Его бы не воспринимал никто всерьез как американского деятеля искусств.

В этом смысле Вы считаете себя больше писателем или философом?

Для меня бесспорно, что с тех пор, как я себя помню, мне всегда хотелось писать. Писать музыку. Когда же я отошел от музыки, я вовсе не считал, что пишу плохо. Просто я чувствовал, что этим я не выражаю себя, а лишь делаю то, чему научился. Мое обращение к философии было попыткой найти способ писать так, чтобы я мог этому верить. Сначала с помощью Фрейда, с помощью «*Партизан ревью*», потом с помощью американской литературы девятнадцатого века.

Вы действительно считаете Фрейда философом?

В этом-то и проблема. Является ли это философией? В Америке, если вы хотите научиться писать, вы обратитесь к философии в самую последнюю очередь. И все же, в некотором смысле, писать собственными словами, выражать свой внутренний голос — это и есть философия. Но из всех дисциплин аналитическая философия стоит в наибольшей оппозиции к литературному творчеству и жизни. Оппозиция литературному творчеству: я понимаю это как сопротивление внутреннему человеческому голосу, но именно через него я погружаюсь в философию. Мои первые статьи были именно о подавлении внутреннего человеческого голоса в академической аналитической философии. Однако парадоксально, что для меня ничто не было таким многообещающим, как аналитическая философия. Изощренность, непреходящее желание считать значимым любой значок на странице, что является и моей прерогативой, — все это первой предложила аналитическая философия. Но это не нашло выражения в работах по аналитической философии. Так как же я могу сочетать и то, и другое?

Не чувствуете ли Вы порой, что эти два аспекта несовместимы и что Вам следует оставить философию тоже?

Этот момент всегда меня беспокоил, начиная со школы. На занятиях по литературе я погружался в философию. А на занятиях по философии я отдавался литературному творчеству. Это вознаграждалось, но при этом меня критиковали с обеих сторон. Долгие годы я надеялся, что этого не будет происходить, и пытался оставить философию, но уйти от нее — некуда. Я хочу сказать, что вы можете покинуть любую страну и переехать в Америку, но вы не можете покинуть Америку, не став вечным эмигрантом. Мой отец уже был эмигрантом. И для меня было очень важно, что ни один язык не был для него естественным. Польский еврей, чей польский был утрачен, идиш не был востребован, а английский был ломаным. Думаю, что отчасти по этой причине так важен для меня был Остин, с его акцентом на обыденном, естественном. Исследовать естественный язык — исследовать именно то, чего был лишен мой

отец. Я ссылаюсь на Остина, поскольку именно во время его визита в Гарвард я прекратил свои попытки оставить философию. Я был вознагражден за это, но у меня по-прежнему не было уверенности в том, что то, чем я занимаюсь, — это одно из двух: или философия, или литературное творчество. Все равно сохранялось ощущение, что это было подражанием.

Ваш рассказ о начале творческого пути свидетельствует о чувстве растерянности и разочарования.

Да, в нем присутствует неудовлетворенность. Я называю себя писателем, но в философии нельзя было сознаваться в том, что вы писатель. Лишь в последнее время я стал говорить, что я занимаюсь именно литературным творчеством. Но что такое американский писатель? Американский писатель — это тот, кто может прожить на доходы от своего сочинительства, что немаловажно, или это поэт. У поэтов существует свое сообщество. Они пишут друг для друга и знают это. Или же, вы можете учить литературному творчеству. Но я вовсе не собирался заниматься преподаванием литературного дела. Я никогда не думал, что мог бы заниматься этим, как писатель.

Вернемся к Остину. Когда Вы впервые с ним познакомились?

Он приехал в Гарвард в 1955 году, чтобы прочесть цикл Джеймсовских лекций по теме «Как совершать действия словами» (*«How to do things with words»*), которые затем были опубликованы в виде книги с тем же названием. Кроме того, он проводил семинар на ту же тему и это впоследствии стало его теорией речевых актов. Он произвел на меня сокрушительное впечатление. Словно стена обрушилась на меня. Я забросил свою незаконченную докторскую диссертацию и все время, пока он был в Гарварде, беседовал с ним. Он вел свой семинар, читал публичные лекции, у него был еще семинар для преподавателей, на который я тоже был приглашен, и к тому же дверь его дома в Гарварде была всегда открыта. Будучи наставником в Оксфорде, он привык все свое время проводить со студентами. Американцы к этому не приучены. Так что в любое время, если он был не занят, вы могли пойти и

побеседовать с ним. Я перестал спрашивать себя, какое имеет ко мне отношение философия, и у меня появилось чувство, что, возможно, мне есть что сказать в философии. Беседы укрепили меня в том, что чем бы ни было для меня литературное творчество, что бы я ни писал, это должно быть философией, должно тематически определять философию. Так эти муки я попытался превратить в свою профессию. Именно так это и происходит.

Любовь к Остину часто сопровождается увлечением Витгенштейном...

У меня никогда не было возможности встретиться с Витгенштейном. Впервые я попробовал прочесть его «Философские исследования» в 1953 году, когда они были опубликованы в английском переводе. Но эта книга оставила меня равнодушным. По сути, она показалась мне бессистемным изложением Джона Дьюи. В ней говорилось о контексте, об отсутствии приватности, об употреблении слов, но — как я думал тогда — она была лишена всякого социального значения. Я даже счел содержащуюся в ней теорию языка поверхностной. Поэтому я отложил ее в сторону. Только увлекшись всем этим после встречи с Остиным и опубликовав свою первую работу «*Должны ли мы иметь в виду то, что говорим*», я вновь обратился к Витгенштейну. И вот тогда впечатление от прочтения «*Философских исследований*» было сравнимо с тем, что я испытал, прочтя лекции Фрейда по психоанализу, прогуливая свои занятия по композиции. У меня было ощущение, что *этот человек знает меня* и *этот текст знает меня*.

Кого бы Вы выбрали в качестве учителя — Остина или Витгенштейна?

Когда я перечитал Витгенштейна, в моих отношениях с Остиным наступил сложный момент. Он уже не удовлетворял меня, и я был готов к чему-то другому. Как и Витгенштейн, Остин отрицал философию, но у меня было ощущение, что он отрицает философию нефилософски. Он был необыкновенно добр ко мне, невероятно вдохновлял меня, но когда я настойчиво спрашивал его, почему важно то, чем он занимается, он

отвечал, что важна не важность, а истина. В ответ я говорил, что вы не можете считать важность неважной, так как именно важностью вы интересуетесь, когда спрашиваете в каком контексте или каким тоном было что-то произнесено. Вас интересует, почему важно это сказать. Именно в этом смысле я задавал Остину вопрос о важности того, что он делает. Он только пожимал плечами. Но когда я обратился к «*Философским исследованиям*», я понял: здесь отрицание философии *само есть* философия. Именно в этом тоне философия может отрицать философию.

Среди современных американских мыслителей, пожалуй, Вы один приписываете Эмерсону и трансценденталистам середины девятнадцатого века статус философов. Существует ли взаимосвязь между Эмерсоном, с одной стороны, и Остином и Витгенштейном, с другой?

К настоящему моменту я переварил Остина и Витгенштейна, но еще не полностью переварил Эмерсона. То есть все, что я мог бы сейчас сказать об Эмерсоне, было бы трактовкой Эмерсона на данном этапе моей работы, которая еще не завершилась. Я вышел на Эмерсона через Торо, первого философа Америки. Я предложил Торо, а не Эмерсона, для изучения группе европейцев, участвовавших в международном семинаре Генри Киссинджера в начале шестидесятых годов. На этом семинаре я вел секцию по гуманитарным наукам. Главной была секция политики и экономики, которой руководил Киссинджер, но в семинаре всегда участвовало несколько художников, писателей и философов. Мы были вдали от дома. Мы снова были как дети. Мы все жили там без наших семей, и это очень напоминало школу. На таких встречах закладываются прочные дружеские отношения. Вы возвращаетесь к началу жизни. Я включил в список для изучения нескольких основных писателей девятнадцатого и двадцатого века, а потом подумал: а что если взять «*Уолден*»? По крайней мере, это их удивит.

«Уолден» — это ключевой текст в программе американских средних школ. Возможно, даже для Вас это было возращением к юности...

Я не перечитывал его лет двадцать, а когда вновь прочитал, то как будто рухнула стена. Возводимое моими усилиями сооружение полностью развалилось, и мне пришлось разгребать себе путь по кирпичику. Как следствие этого кризиса появилась моя книга «*Уолденские смыслы*». Это была попытка доказать, что в американской культуре литературное и интеллектуальное творчество идут рука об руку. Именно тогда я понял это, хотя сначала и не мог этому поверить: «Уолден» для меня — это соединение Хайдеггера и Гёльдерлина. Это как если бы Торо, перевоплощенный в Гёльдерлина, переписывал Хайдеггера, пытаясь ответить ему и сливая вместе миры обоих; это как если бы Торо исполнял Гёльдерлина своему собственному Хайдеггеру. Сначала он высказывает какую-то мысль, потом рефлексирует над ней, а в конце соединяет и то, и другое в одно предложение. Как можно изучать этот текст в средней школе? Я спрашивал всех своих друзей-интеллектуалов: «Вы не перечитывали в последнее время “Уолдена”»?, — «Нет, конечно, не перечитывали». Они прочли его в средней школе, самое позднее — на первом году учебы в колледже. «Прекрасная, ценная, замечательная книга», — говорили они. Никто ничего не имеет против этой книги, но она никогда не фигурирует в беседах образованных американцев и уж, конечно, в беседах образованных европейцев. Она считается детской или подростковой книгой. И такое отношение сложилось ко всем великим американским книгам.

Если не ошибаюсь, именно в шестидесятые годы студенческое движение увидело в «Уолдене» выражение «пассивного сопротивления» институтам власти, образец разрушительной, но ненасильственной анархии, экологической альтернативы обществу потребления.

Не буду отрицать, что шестидесятые годы сыграли важную роль в моей увлеченности Торо. Я принимал участие в международном семинаре в 1968 году, незабываемом году для современной истории. Париж 68-го более известен, чем Америка 68-го, но для нас это тоже был важный год — Мартин Лютер Кинг, Роберт Кеннеди, студенческое движение. Никто, конечно, по-настоящему не осознавал, как философия Торо переплетается со студенческим движением, хотя Торо цитировал Мартин

Лютер Кинг, и я уже долгое время размышлял о нем. Я стал изучать Торо по причинам, более глубоким и сложным, чем простое переплетение его идей с проблемами студенческого движения, и он стал одной из наиболее важных фигур в моих размышлениях.

Как для Вас были связаны Торо и Эмерсон?

Первым последствием прочтения Торо стало то, что, при сравнении с ним, Эмерсон для меня умер. Я пытался читать его, потому что мне задавали о нем вопросы, но все это казалось мне бесполезным, как увядшие цветы. Ничего: ни мелодии, ни музыки. Или плохая музыка, не моя. Но опять-таки, как настоящий американец, я читал его, потому что мне поручили это. Я согласился читать и говорить об Эмерсоне, но, возможно, я заранее предопределил для себя это согласие.

Какую роль сыграла европейская философия в Вашем увлечении трансцендентализмом? Эмерсон, прежде всего, был автором, которого очень любили в Европе, а как философа его, возможно, больше оценили в Европе, чем в Соединенных Штатах. Возьмем, к примеру, Ницше.

Восхищаясь Эмерсоном, я вместе с тем отчасти восхищался и Ницше, поскольку Ницше любил Эмерсона, и я знал, что без Эмерсона не было бы Торо. Почему же так получилось, что сначала Эмерсон никак не звучал для меня? Затем, в семидесятые годы Гарольда Блума, Уильяма Гасса и меня попросили провести вместе симпозиум. Мне не хотелось отказываться, и поэтому мне пришлось, уже не в первый раз, выяснять, почему я сразу же согласился. А причиной, как сразу выяснилось, был Ницше. Именно тогда мне стала очевидна связь между Эмерсоном и Ницше. Усмотрев эту связь, я еще ближе подошел к Эмерсону.

Стало быть, это сближение шло по герменевтическому кругу?

В каком-то смысле, да. Но, опять-таки, как американец я не задавал себе вопроса о том, как благодаря Ницше мы мо-

жем мыслить об Эмерсоне. Напротив, я думал о том, что в Эмерсоне вызвало любовь Ницше и позволило ему стать Ницше, но *есть* еще один момент. Неизвестно, насколько глубока связь между этими двумя мыслителями. Каждый должен понять это сам. Неважно, как много людей будут говорить вам, что эта связь существует, вы забудете и не поверите в нее. Лишь только когда в ваших ушах зазвучат голоса обоих мыслителей, вы поймете, как звучит измененное предложение Эмерсона в переложении Ницше. Но я проработал только третью часть «Несвоевременных размышлений», посвященную Шопенгауэру и разделы «Генеалогии морали» — в них чувствуется дыхание Эмерсона. Эмерсон воссоздается по-новому в Ницше. Это как если бы Шёнберг оркестрировал Брамса! Он звучал бы как Шёнберг, а не как кто-то другой, и уж точно не как Брамс. Второе предложение «Генеалогии морали» — его читал каждый — и вступительное предложение в статье Эмерсона об опыте содержат один и тот же вопрос: «Где мы находим себя?» Теперь я истолковываю Ницше таким образом, что он отвечает на этот вопрос другим вопросом: «Мы никогда не искали себя — как же могло случиться, чтобы мы однажды нашли себя?» Я думаю, что ответ на вопрос Эмерсона следует искать в вопросе Ницше. И совсем неважно, знал ли Ницше на самом деле, что он отвечает на вопрос Эмерсона. Конечно, я не отрицаю важность эмпирического изучения этой взаимосвязи. Но в философском плане Ницше определенно отвечал Эмерсону, а это и интересует меня больше всего.

Пока что мы не говорили о взаимосвязи между Торо и Эмерсоном.

Та же самая эмпатия. Торо говорит: я древний египтянин и индуисский философ. Сегодня философия в этом смысле трансисторична. Или, по крайней мере, она видоизменяется в процессе истории. Это особенно верно для Америки с ее мифом о бесклассовом обществе. Мы не знаем, какими должны быть люди, поэтому нам легче говорить, что мы можем быть такими же, как они.

Ваше внимание неизменно сосредоточено на Америке, американской культуре и на том, что значит быть

американцем. Это определенно делает Вас необычной фигурой на фоне американских философов, которые не признают никакой последовательной сугубо американской традиции. Что стало отправной точкой в Вашем разрушении известного сценария и создании истории и мифологии нового континента?

Моя семья не знала проблем эмигрантов-интеллектуалов, потому что мой отец не имел образования. И хотя мой отец не говорил на привычном ему языке и не имел собственной культуры, это не лишало его интеллектуальной перспективы. Это была практическая проблема. Но нужно также учитывать тот факт, что моя мама была концертирующей пианисткой. Как они сошлись? — просто они жили вместе в одном еврейском квартале, где все друг друга знали. Но почему это случилось — это особая история. Если бы я когда-нибудь выучился на хорошего романиста среднего уровня, я написал бы об этом. У моего отца не было родного языка. У моей матери был идеальный музыкальный слух. Остин имел прямое ко мне отношение, так как попытался с помощью идеального слуха исследовать естественные языки. Именно в этом и состояло для меня литературное творчество. Сначала я нашел это у Остина, но тем же является для меня и Эмерсон. Эмерсоновское предложение составляет проблему для любого критика. Какие функции выполняют эти предложения? Как они связаны друг с другом? Какое предложение задает тему сообщения? Каждое предложение представляет собой универсум, а это означает для меня необходимость исследовать язык, к которому принадлежит это предложение. Им может быть любой язык, но то, из чего рождается это предложение, можно постичь только с помощью идеального слуха. Это моя фантазия, мой миф о литературном творчестве. Да, как утверждает Фреге, — а Витгенштейн его цитирует, — понять предложение можно только в контексте языка. Хорошо, говорю я, но — какого языка? Что есть предложение и что есть язык?

Связана ли идея идеального слуха со старомодным понятием природы, ослабляемой в контексте культуры? И связана ли она каким-либо образом с Вашей интерпретацией скептицизма?

Скептицизм — это отрицание потребности слушать. Это отказ от слуха как такового. Скептицизм отрицает достижимость совершенного человеческого уха, совершенной человеческой чувственности. Это то, что Витгенштейн называет «сублимацией» (очищением) нашего языка; он понимает «чистое» в том же самом смысле, что и Кант. Это как если бы мы находились на плите из льда: с одной стороны, мы имеем идеально гладкую поверхность, а с другой стороны, мы не можем по ней ходить. В каком-то смысле условия идеальны, но, именно по этой причине мы, люди, не можем быть им под стать. Слишком много в нас человеческого. Скептицизм — это поиск нечеловеческого, поиск такого способа усовершенствования уха, чтобы ему не требовалось больше слушать. Это отрицание необходимости слышать.

Можно ли установить какую-то связь между тем, что Вы говорите об опыте несовершенства, и перцептивными экспериментами в художественном авангарде двадцатого века?

Да, я так считаю с того времени, когда в первый раз заметил это, читая Витгенштейна. Тогда я понял, что отказ от произведения сам по себе есть связь с его прошлым, такая связь, какая ощущается в работах известных мне авангардистов. Это было одновременно и включение прошлого, и отказ от него; я видел это в музыке, в театре и в живописи. Я бы сказал: и в литературе, если исключить, что для американцев разрушение романа самим романом уже произошло. (Другой вопрос, когда это произошло. Многое в Америке и в Европе происходит в разное время.) Эмерсон начинает в 1830 году; но только представьте себе, что уже произошло в Европе к 1830 году. В Америке же к тому времени не было Гегеля, не было Канта, не было философии. Торо закончил колледж в 1847 году. Но чем был 1848 год для Америки? Был ли он временем революции, как и в Европе? Или временем, когда Торо искал работу? В Америке революция произошла в 1860 году — это была Гражданская война.

Вы сказали, что разрушение романа самим романом уже произошло в Соединенных Штатах. Когда?

С выходом романов Мелвилла «Моби Дик» («*Moby Dick*») и «Человек доверия» («*The Confidence Man*»).

Сказали бы Вы то же самое о музыке?

Когда я только начал разрабатывать эти идеи, музыка переживала очень своеобразный период. Вопрос: Шёнберг или Стравинский все еще разъединял людей. Композиторы в поисках собственного пути в музыке вынуждены были сначала создавать теории или делать вид, что сначала создают теорию. В то время трудно было сориентироваться.

А композиторы вроде Джона Кейджа? Как Вы думаете, испытывал ли он потребность прежде определиться теоретически, а затем уж писать музыку?

Конечно. И Элиот Картер, и Милтон Баббит. Но я долгое время находился вне музыкального мира. Я — турист в этом мире, и это — та цена, которую я заплатил, выбрав литературное творчество.

Вы родом из Джорджии, и, если не считать недолгого пребывания в Нью-Йорке, все время живете здесь, в Новой Англии, в двух шагах от тех мест, где работали Эмерсон, Торо и трансценденталисты. Это случайность или сознательный выбор?

Это сознательный выбор. Нью-Йорк — это не то место, где можно заниматься тем, чем я хочу заниматься. Конечно, там живет много выдающихся людей; но, в целом, это город перформанса (представления). Нью-Йорк велик и безграничен в своей способности к представлениям. Но это не для меня. Я не ищу представлений, поэтому хотя я и люблю этот город, но никогда бы не поселился в нем. Для американца жить и писать в Новой Англии — значит вдыхать воздух истории. Для меня очень важно, что в нескольких кварталах отсюда Эмерсон писал «Адрес школы богословия» («*A Divinity School Address*»). Генри Джеймс ходил в школу, расположенную на этой улице. Невозможно размышлять об Америке, не имея теории Америки. Я снова и снова повторяю это по той причине, что в Аме-

рике трудно складываются дружеские отношения между интеллектуалами и нет институциональных объединений интеллектуалов. После выхода в свет «Моби Дика» Мелвилл и Готорн прогуливались вместе день, два, три недели, прежде чем Готорн сказал Мелвиллу: «Мне нравится Ваша книга». В ответ, как повествует история, Мелвилл расплакался. Это лишь анекдот, но он объясняет некоторые трудности, связанные с литературным творчеством как общественным занятием. Если вы член интеллектуального сообщества во Франции или Италии, вы уже рождаетесь с первыми тремя написанными книгами. Язык пишет их за вас. Культура пишет их за вас.

Вы обладаете глубоким и сознательно выработанным еврейским мироощущением. Европейская еврейская традиция, с ее акцентом на литературном творчестве, предполагает «наследование» культуры. Как Вы согласуете это понимание традиции с Вашим американским опытом, с Вашей любовью к случайному и обыденному, как его определяют Витгенштейн и Остин?

Сколько бы меня ни спрашивали об обыденном языке, никто еще не задавал мне такого вопроса. Он настолько грандиозен, что я даже не знаю, как на него ответить. Но это чрезвычайно интересный вопрос, и я с увлечением поразмыслю над ним. В понятие «обыденный» встроено отрицание философии: «обыденное» функционирует, отрицая специальный характер философии, отрицая ту идею, что существует философский язык, специальная философская терминология. И все же это понятие имеет политический потенциал в том смысле, что не откладывает социальную справедливость на будущее. И, наконец, акцент на религиозности. Это есть у Эмерсона, и именно поэтому я считаю его философом обыденного. Это как если бы я Вас спросил, что важнее в Христе — что он трансцендентен или что он человек? Я упоминаю это, потому что Кьеркегор, как любой другой одинокий писатель, узаконивает и оправдывает для меня этот образ, если учесть мой интерес к «обыденному», ибо в своей книге «Страх и трепет» («*Fear and Trembling*») он подчеркивает присутствие возвышенного в любом обыденном.

Я спросила Вас об ощущении «быть евреем», а Вы отвечаете мне рассуждениями о Христе и Кьеркегоре!

Думаю, что выбор между иудаизмом и христианством остается для меня животрепещущей проблемой. Я не хочу сказать, что перешел бы в любую из этих религий. Я был воспитан как еврей и я доверяю Мартину Буберу в этих вопросах. Чтобы стать евреем, мне не нужно обращаться в иудаизм. Но чтобы стать христианином, мне потребовалось бы обратиться в эту веру. Это напоминает Кьеркегора, поэтому, я, видимо, опять ушел от Вашего вопроса. Попробую еще раз. Для меня вряд ли будет новостью то, что образ Христа является навязчивой идеей для еврейского интеллектуала. Три года назад я впервые отправился в Иерусалим, чтобы самому удостовериться, существует ли на самом деле повседневная еврейская жизнь вне религии и вне Израиля. Для меня это что-то вроде ностальгии, почтительного отношения — или что-то еще? В то же время у меня Торо пишет священный текст вроде старого завета, а Эмерсон становится философом иммиграции.

От Христа снова к Эмерсону...

Да, потому что он философ, который возражает против стремления Хайдеггера пребывать и утверждает, что вы должны уметь покидать. Я всегда выбираю уход. Вы оставляете написанное вами слово, покидаете дом, в котором живете, покидаете отца и мать, сестер и братьев. Вы должны уйти, когда вас призовет царство небесное. Но что такое царство небесное? В описании Эмерсона это литературное творчество, от которого он, в свою очередь, откажется ради рефлексии. Поэтому в свете этого вечного ухода и Эмерсон — еврей, и Торо — еврей, и я — еврей. Или, по крайней мере, я хотел бы им стать.

Ницше или Аристотель?

Аласдэйр МакИнтайр

Погруженный, с одной стороны, в воспоминания о далеком прошлом, уходящем своими корнями в древний мир кельтских традиций Шотландии и принадлежа, с другой стороны, к универсалистской перспективе американского плюрализма, Аласдэйр МакИнтайр, как никто другой, необычным образом обогатил современные дискуссии в этике. Его мысль, преодолевающая с невиданным доселе проворством хитросплетения историцизма, очерчивает границы неотомистского горизонта, и это трактуется не как момент его категориального восстановления, а, напротив, как точка достижения «этики добродетели», направления светской мысли, которое проходит через всю историю классической Греции и достигает законченной систематизации в творчестве Аристотеля.

Родившийся в 1929 году в Глазго, в Шотландии, МакИнтайр, лишь после того, как в возрасте сорока лет окунулся в «плавильный котел» Америки, сумел навести порядок в том сплаве традиций, из которого был выкован. Имея классическое образование, он был переучен в духе аналитической философии и провел первые сорок лет в попытках распутать нити интеллектуального клубка, включающего англо-саксонское наследие либерализма, независимо стоящий марксизм и, наконец, христианские убеждения, отвергнутые и не раз реабилитированные в различных вариантах, о чем свидетельствует его книга «Марксизм и христианство» (*«Marxism and Christianity»*, 1982).

Расхождения с аналитической философией оставили, пожалуй, самый незначительный след в творчестве МакИнтайра.

Он критиковал тематическую ограниченность, исключительное внимание к логическим деталям и, прежде всего, систематическое противопоставление метода и исторической перспективы, присущие этой традиции, в которую Англия внесла свой вклад в виде философии обыденного языка, созданной Джоном Остиным и Людвигом Витгенштейном и разработанной далее авторами Оксфордско-Кембриджской школы.

Именно в этом плане знакомство с марксизмом стало началом решающего преобразования, происшедшего с шотландским философом во время его одинокого трансатлантического перелета. Именно марксизм разрешил одну из главных проблем МакИнтайра, связанную с той «врожденностью», которую англо-саксонский мир стремится приписать либеральной мысли. Рассмотренный сквозь призму марксистского историцизма, либерализм, как показывает МакИнтайр, обнаруживает способность к «идеологической проецируемости», основанную на истощении традиционных обществ и, следовательно, на прогрессирующем исчезновении человеческих связей в структуре культурных и социальных взаимодействий.

От историзации либерализма только один шаг до переосмысления всего наследия Просвещения. Начавшийся в 1966 году книгой «Краткая история этики» («*A Brief History of Ethics*») новый этап в творчестве МакИнтайра получил свое развитие в книге по моральной теории «После добродетели» («*After Virtue*», 1981), нашедшей широкое международное признание.

В отличие от универсалистских моральных допущений, питавших рационализм Просвещения, плюрализм доктрин, процветающих после Просвещения — кантианских, утилитаристских, контрактуалистских — свидетельствует о полном банкротстве Просвещения, о поражении, которое имеет своим следствием в XX веке неспособность проповедовать какой-то один моральный кодекс. Отказав морали в ее исторических корнях и социальной обусловленности, Просвещение несет ответственность за развитие всей западно-европейской культуры в направлении от модернизма к Ницше: то есть, к систематическому отрицанию морали, выражающемуся в крайностях гениальности и нигилизма.

Но в чем причины такого сокрушительного поражения идей Просвещения? Согласно МакИнтайру, это поражение следует отнести за счет того неправильного понимания грече-

ской традиции «добродетели», которое еще задолго до эпохи Просвещения проявилось в культурах Ренессанса и барокко. Эта традиция «добродетели» возникла в Греции в период перехода от древнейших форм общественной организации к античному полису V века до нашей эры.

Этот переход, отразившийся в творчестве Сократа, Платона и, прежде всего, Аристотеля, связал мораль с историческим контекстом, то есть с обычаями и динамикой общения внутри конкретного сообщества. Добродетель — это не универсальная и метаисторическая категория, а плюралистичная и коллективная ценность.

Направление классической мысли, прослеживаемое МакИнтайром, определяет плюралистское понятие добродетели в соответствии, по крайней мере, с тремя значениями. Во-первых, добродетели представляют собой качества ума и характера, с которыми связана успешность целого ряда типично человеческих видов деятельности, таких как искусство, наука и земледелие. Во-вторых, человек, не обладающий добродетелью, не сможет достичь «размеренной» жизни. И, в-третьих, только благодаря этим образцам морального совершенства человек способен внести вклад в непреходящие ценности, в создание общественного блага.

Представленная в небывалой по масштабу политической и метафизической системе Аристотеля, в изучение которой МакИнтайр погружается в двух своих последних книгах «Чья справедливость? Какая рациональность?» («*Whose Justice? Which Rationality?*», 1988) и «Три альтернативных варианта морального равенства: энциклопедия, генеалогия и традиция» («*Three Rival Versions of Moral Equity: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*», 1990), традиция добродетели сохраняется благодаря такому важному в экзистенциальном отношении вкладу, как субъективизм Августина, и получает дальнейшее развитие у Фомы Аквинского.

Ответ на вопрос, которым завершается книга МакИнтайра «После добродетели» (1981) — «Ницше или Аристотель?», — сегодня предельно ясен: Аристотель; но наряду с этим античным философом и Святым Фомой сюда следует отнести еще двух неожиданных последователей — средиземноморского учителя историцизма Джамбаттиста Вико и более позднего атлантического мастера неоисторицизма Р. Г. Коллингвуда.

* * *

Вы — не только один из последних европейских философов, переехавших из Старого Света в Новый, но и наиболее загадочный, поскольку этот ваш выбор не основывается ни на каких расовых или политических соображениях. Если бы Вам потребовалось в нескольких словах описать Ваш культурный и жизненный багаж при переезде, что бы Вы в него включили?

Задолго до того, как я стал стар для изучения философии, я по счастливой случайности получил хорошее философское образование в двух противоположных системах веры и убеждений. С одной стороны, мое юное воображение было пропитано гэлльской устной культурой земледельцев и рыбаков, поэтов и рассказчиков, культурой, которая в значительной мере уже утрачена, но к которой отчасти принадлежали некоторые пожилые люди, мои знакомые. Самым важным в этой культуре была особая приверженность и связь с родными и землей. Быть справедливым означало выполнять определенную роль в жизни местного сообщества людей. Личность каждого определялась его местом в этом сообществе и в тех конфликтах и спорах, которые составляли историю этого сообщества (впрочем, это было уже не так во время моего детства). Их понятия передавались через рассказываемые истории. С другой стороны, другие пожилые люди внушали мне, что учиться говорить и читать по-гэлльски, — это бесполезное, устаревшее занятие, пустая трата времени для того, кому образование должно помочь сдать экзамены, открывающие доступ в мир современной буржуазной жизни.

Каким было Ваше восприятие «современного мира» в юности, проведенной среди столь контрастных культурных реалий?

Современный мир был скорее культурой теорий, а не рассказываемых историй. Вместе с тем он воспринимался как среда, претендующая на «мораль» как таковую; ее требования в отношении нас были, якобы, не требованиями какой-то конкретной социальной группы, а требованиями всего рационального человечества. Поэтому отчасти мое сознание было про-

низано историями о святом Колумбане, Брайане Бору и Яне Ломе, а отчасти — нечеткими теоретическими идеями, которые, как я еще не знал тогда, вытекают из либерализма Канта и Милля.

Не философия ли предложила способ примирить эти контрастные миры?

В философии я научился тому, насколько важно не придерживаться противоречивых воззрений, — отчасти благодаря чтению Платона, отчасти благодаря усвоению доказательства, открытого сначала Томасом из Эрфурта и затем открытого заново прагматистом К. И. Льюисом: так, если вы принимаете противоречие, то вы должны, следовательно, принять все что угодно. Поэтому противоречие в любом рассуждении представляет собой источник катастрофы. Но в то же самое время, когда я стал понимать важность последовательности и непротиворечивости во взглядах, непоследовательность моего собственного мышления скорее выросла, а не уменьшилась. В школе и в колледже я изучал римскую и греческую литературу, философию и историю, и мне стали понятны коренные различия не только между классической греческой культурой и либеральной современностью, но и между античной Грецией и ирландской традицией.

Кто в то время были Ваши учителя?

Я начал читать Джорджа Томсона, профессора греческого языка, преподававшего сначала в Галуэе, а затем в Бирмингеме, члена исполнительного комитета Британской коммунистической партии. Думаю, это он повлиял на мое вступление на короткое время в коммунистическую партию. В 1941 году он опубликовал на ирландском языке книгу «Эсхил и Афины», рассказывающую об истории греческой философии до Платона, и содержащую ирландский перевод некоторых диалогов Платона. Именно размышления над проблемами, возникающими при переводе греческих философских текстов на такие различные современные языки, как английский и ирландский, подтолкнули меня к осознанию двух истин: разные языки, используемые в различных сообществах, могут содержать различные и противоречащие друг другу концептуальные схемы,

и не всегда возможен перевод с одного такого языка на другой. Культуры и живые языки (language-in-use) можно усвоить, только учась жить в них, как живут их носители. На этих живых языках формулируются теории, и несоизмеримость этих теорий проистекает из частичной непереводимости этих языков. Эти мысли я смог полностью развить только спустя тридцать пять лет в своих книгах «Релятивизм, власть и философия» («*Relativism, Power and Philosophy*») и «Чья справедливость? Какая рациональность?».

Из того, что Вы говорите, можно было бы предположить, что речь идет о «герменевтических проблесках» (glimmers): интуиции о несоизмеримости и непереводимости языков, связанной с континентальной традицией, идущей от немецких романтиков к Хайдеггеру и Гадамеру.

Да, это верно, хотя в то время я немного знал о герменевтике. То, что от меня требовали читать в университете, только усиливало непоследовательность моих воззрений. Я читал Аквинского и Аристотеля. Иногда я рассуждал о справедливости в аристотелевском или томистском духе, иногда в стиле современного либерализма, не осознавая в полной мере свою собственную непоследовательность. Неудивительно, что мне было невероятно трудно найти соответствующее рациональное основание для своей веры в христианство, которую, как мне казалось, я исповедовал и которая выглядела чистой произвольностью.

В каком смысле христианство способствовало уничтожению всех этих противоречий?

Некоторое время я пытался отгородить область религиозной веры и практики от остальной моей жизни, рассматривая эту область как *sui generis* [1] форму жизни, с собственными внутренними нормами, соединяя тем самым определенную интерпретацию витгенштейновского понятия «форма жизни» и теологию Карла Барта. Но вскоре я понял, что потребности, встроенные в используемый религиозный язык и практику су-

---

[1] Особая, своеобразная (лат.) — *Прим. перев.*

щественным образом неотделимы от разнообразных нерелигиозных метафизических, научных и моральных потребностей. Этот вывод я сделал по прочтении критики Барта Гансом Урсом фон Бальтасаром. Когда же я отказался от этой философской мешанины из неправильно понятого Витгенштейна и слишком хорошо понятого Барта, я ошибочно отбросил и христианскую религию. Но какие-то аспекты томизма сохранились в моем мышлении наряду с некоторыми более правильными оценками Витгенштейна.

Ваше развитие, как Вы его описываете, наполнено экзистенциальным беспокойством. И мне не совсем ясно, в какой мере это вызвано трениями между старой кельтской традицией нарратива и современной, англосаксонской утилитаристской традицией, а в какой мере — ощущением божественного присутствия.

Когда я вспоминаю свои воззрения в то время, то они мне напоминают неловко сложенную мозаику. И в течении многих лет такое видение вызывало у меня беспокойство. Впрочем, я мог все согласовать. История физики конца XIX века и проблемы, вставшие перед Максвеллом и Больцманом, когда они не знали как устранить обнаруженные противоречия, убедили меня в том, что строгая регламентация мышления в целях его полной непротиворечивости также может приводить к отрицанию важных истин. Однако, насколько я помню, мое тогдашнее развитие сопровождалось болезненным состоянием сознания, ибо я разрывался между несколькими интеллектуальными направлениями.

Могу представить, что это ощущение дезориентации было лишь усилено марксизмом, с которым Вы были долгое время связаны.

Марксизм безусловно добавил затруднений. Но в то же время он стал поворотным пунктом, поскольку с размышлений о марксизме началось разрешение противоречий, в которых я увяз. Даже если марксистские оценки современного капитализма неверны, марксистское понимание либерализма как идеологического средства обмана и самообмана, скрывающего определенные социальные интересы, остается в силе. Либера-

лизм навязывает во имя свободы определенный вид неосознаваемого господства, которое со временем имеет тенденцию разрушать традиционные человеческие узы и подрывать социальные и культурные взаимосвязи. Либерализм, навязывая такие режимы государственной власти, в которых каждый объявляется свободным стремиться к тому, что представляется ему благом, лишает большинство людей возможности понять свою жизнь как поиск блага, в частности когда либералы пытаются дискредитировать те традиционные формы человеческого общежития, з рамках которых этот поиск и должен осуществляться.

Таким образом, первым следствием Вашего знакомства с марксизмом стали критика и отказ от либерализма в любых его вариантах.

Да, включая либерализм современных американских и английских консерваторов, а также либерализм американских и европейских радикалов и даже либерализм самопровозглашенных либералов. Более того, именно марксизм убедил меня в том, что любая мораль, в том числе и мораль современного либерализма, какими бы универсальными ни были ее требования, представляет собой мораль определенной социальной группы, мораль, которая воплощена в жизни и истории этой группы и является результатом этой жизни и истории. Мораль не существует вне ее реальных и возможных социальных воплощений, и то, что она есть и чем может стать, определяется ее социально закрепленными формами. Поэтому изучать мораль, абстрагируя ее принципы и исследуя их в отрыве от социальной практики, которой они формируются, значит неизбежно их искажать. Но именно так их изучает почти вся современная философия морали.

В этом вопросе Вы остаетесь, если не марксистом, но материалистом.

Нет, поскольку, если бы я оставался марксистом, это не стало бы для меня уроком. Ибо марксизм не только неадекватный, но и во многом бесполезный инструмент социального анализа. К счастью для меня, будучи студентом в Лондоне, я встретил антрополога Франца Стейнера, указавшего мне способы истолкования морали, при которых можно избежать как

редукционизма, усматривающего в морали лишь вторичное выражение чего-то еще, так и абстракционизма, отрывающего моральные принципы от социально закрепленной практики. Альтернативные формы этой практики находятся в вечном состязании, и это состязание не представляет собой только рациональный спор между альтернативными принципами или только столкновение противоположных социальных структур, это всегда то, и другое одновременно.

Какова роль диалога в этом состязании? Одной из ошибок марксизма было то, что он часто стремился «канонизировать» и выхолостить формы социальной борьбы.

Лично я из истории марксизма вывел для себя то, насколько важно сформулировать теорию таким образом, чтобы это открывало максимальные возможности ее опровержения. Только позднее я понял, что мог бы извлечь тот же урок у такого критика марксизма, как Карл Поппер, или у такого прагматиста, как Чарльз Пирс. Если нельзя показать, что какая-то позиция по ее собственным критериям не согласуется в чем-то с реальностью, то нельзя доказать и определенное соответствие этой позиции реальности. Эта позиция закрепляется как форма мысли, а ее приверженцы оказываются у нее в плену, отгороженные от реальности, к которой изначально имели отношение их воззрения.

До сих пор Вы описывали развитие Вашей мысли в негативном ключе, пытаясь проследить теоретические направления, от которых Вы постепенно отошли. С чем связан поворот к тому, что стало pars construens [2] Вас как мыслителя? Возможно, с Вашей эмиграцией в Соединенные Штаты?

В течение первых двадцати лет моей философской карьеры — с 1951 по 1971 год, в конце этого периода я эмигрировал в Соединенные Штаты — все, что я делал и писал, было, в основном, в стиле аналитической философии. Как сильные, так и слабые стороны аналитической философии проистекают из ее исключительного внимания к тщательному анализу дета-

---

[2] Составная часть (лат.) — *Прим. перев.*

лей и связанного с этим анализом метода постепенного решения обособленных философских проблем. Литературными жанрами в аналитической философии являются журнальная статья и короткая монография.

По сути, начиная с книги «После добродетели», Вы основное внимание сосредоточили на восстановлении политической легитимности так называемых великих вопросов. Как эти Ваши усилия соотносились с деятельностью заправил аналитического движения?

Выигрывая в плане ясности и строгости, аналитическая философия проигрывает своей неспособностью дать однозначные ответы на важнейшие философские вопросы. Она позволяет нам — или, по крайней мере, позволяет мне — исключать определенные возможности. Но хотя она дает возможность определить для каждой альтернативной позиции, какие обязательства предполагаются ее предпосылками и следствиями, она не способна предоставить какие-либо основания для предпочтения той или иной позиции. Когда аналитические философы приходят к важным выводам, — а делают они это часто, — эти выводы лишь отчасти вытекают из аналитической философии. Всегда есть какие-то еще предпосылки, иногда явные, иногда скрытые. В философии морали ими, как правило, являются политические принципы либерализма.

Как Вы думаете, Вы полностью отслеживаете «идеологическую» сеть, обуславливающую Вашу мысль?

На последнем этапе своего аналитического развития, где-то в середине шестидесятых годов я сформулировал новую программу. Я понял, что второй слабой стороной аналитической философии является огромный разрыв между ее исследованиями и изучением истории философии, и что аналитическую философию, в особенности философию морали, можно правильно истолковать только поместив в исторический контекст и выведя как следствие длительной полемики. Поэтому я написал книгу «*Краткая история этики*», на ошибках которой я многому научился.

Какого рода ошибки Вы имеет в виду?

Прежде всего, это отсутствие последовательности в определенных пунктах повествования. В книге описывается, как происходил сугубо греческий спор об этике, как формировалась совершенно иная совокупность сугубо христианских идей, и повествуется о разнообразных полемических столкновениях и альтернативных выводах, полученных в философии морали в эпоху Просвещения и последующую эпоху. Однако остались неотмеченными разрывы в точках перехода от одного периода к другому. Фундаментальные сдвиги в основных понятиях и принципах обозначены, но они воспринимаются просто как факт, неисследованный и совершенно непонятый.

Стало быть, ошибка состояла в том, что не была выявлена ценность определенных разрывов или эпистемологических coupures [3] ***в историческом развитии философии морали, а эта тема, на мой взгляд, напрямую связана с современными дискуссиями по обе стороны Атлантики, в которых приняли участие Томас С. Кун и Мишель Фуко.***

В то время я, по крайней мере, пытался представить каждый этап в истории этики как выражение рациональных моральных требований определенного типа общества. В своей книге я решился сопоставить два вида выдвигаемых моральных принципов: с одной стороны, моральные принципы тех, кто использует их для выражения свой принадлежности к определенному обществу; с другой стороны, моральные принципы тех, кто использует их для выражения собственной индивидуальности или социального разнообразия. В подлинной морали власть имеют принципы, а не люди. Понятие выбора каждым индивидом своей собственной морали бессмысленно. Что *действительно* имеет смысл, так это намного более радикальное понятие выбираемого индивидом преодоления или отрицания морали. Поэтому, вероятно, следовало бы в конце «*Краткой истории этики*» предоставить заключительное слово Ницше, а не расстаться с ним двумя главами раньше.

Полагаю, что Вы говорите о зрелом Ницше, авторе «По ту сторону добра и зла», и о герое последователь-

---

[3] Разрывов, вырезок (франц. яз.) — *Прим. перев.*

ного отрицания всех ценностей, анархичном и индивидуалистичном Übermensch [4].

Ницше занимает это место, ибо именно он выносит окончательный вердикт систематически незавершенным выводам и непримиримым разногласиям, ставшим следствием философии морали, господствовавшей в эпоху Просвещения и последовавшую за ней эпоху. Основная идея Просвещения состояла в том, чтобы определить совокупность моральных принципов, равно обязательных для любого рационального человека. Этот проект потерпел крах, а его наследниками стали разнообразные теории — кантианские, утилитаристские, контрактуалистские и различные их сочетания, между ними множились разногласия и в результате культура XX века оказалась лишенной общепризнанных рациональных моральных принципов, унаследовав сплав из фрагментов моральных воззрений и теорий прошлого. С методологической точки зрения мне сегодня ясно, что когда я писал «*Краткую историю этики*» я должен был бы взять за основу точку зрения Р. Г. Коллингвуда: мораль по сути своей есть предмет исторического изучения, а философское исследование — как в этике, так и в любой другой области — будет ущербным, если не будет историческим.

Что Вы имеет в виду, когда говорите, что мораль «по сути своей есть предмет исторического изучения»? Разве не стоит за спиной Коллингвуда и Маркса, как lector in fabula [5], ***Джамбаттиста Вико?***

Вико напоминает нам о том, о чем забыло Просвещение, — что рациональное исследование как в области морали, так и в любой другой области, продолжает дело дорационального мифа или метафоры и остается укорененным в них. Началом для такого исследования служат не картезианские первые принципы, а случайная отправная точка в истории, некоторое событие, удивившее нас настолько, что мы задаемся вопросом, предлагаем альтернативные ответы и, следовательно, начинаем полемику. Подобные споры, если со временем они проводятся систематически, становятся характерной особенностью соци-

---

[4] Сверхчеловек (нем. яз.) — *Прим. перев.*

[5] Участник разговора, спора (лат.) — *Прим. перев.*

альных взаимосвязей, которые они формируют и которым дают выражение. Дорациональные культуры повествований трансформируются в рациональные общества, где повествуемые истории сначала ставятся под сомнение, затем на их основе создаются теории, которые в свою очередь ставятся под вопрос.

В таком случае история совпала бы с чисто культурной и нарративной традицией. Нелегко доказать, что этот аргумент не предполагает историцистской концепции истории.

Понимать какую-либо философскую позицию — значит уметь поместить ее в рамки определенной традиции, соотнести с ее последователями. Только выходя за свои собственные пределы и исправляя ошибки предшественников, философская теория открывает новые возможности перед своими последователями и получает рациональное оправдание. Если ей не удается выполнить эти задачи, она оказывается несостоятельной философской теорией. Поэтому в философии морали и в любой другой области наилучшей теорией, заслуживающей нашей рациональной приверженности, всегда будет та, которая считается лучшей среди разрабатываемых теорий в рамках той конкретной традиции, в которой нам выпало работать.

Но отсюда легко скатиться в абсолютный релятивизм.

Вполне возможно, что какая-то традиция моральной теории и практики не достигнет процветания. Ее ресурсы могут оказаться недостаточными для решения важнейших, с точки зрения рационального исследования, проблем. Ее внутренние и внешние конфликты могут подорвать те соглашения, благодаря которым возможны совместный диалог и исследование. А из-за распада этой традиции или отказа от нее общество может остаться без необходимых ресурсов для возрождения своей морали, хотя будет ощущаться необходимость такого возрождения.

И это произошло с европейским Просвещением в конце XVIII века?

Именно так. В книге «*После добродетели*» я доказываю, что крах идей Просвещения правильней объяснить как последствие происшедшего в XVI и XVII веках ошибочного отказа от того, что я назвал «традицией добродетелей». Вначале эта традиция зародилась в период перехода от древних форм греческого общества к античному полису V века, а затем в создании теории и практики добродетелей ключевую роль сыграли Сократ, Платон и Аристотель. Ядро этой традиции составляет концепция добродетелей. Добродетели — это такие качества ума и характера, без которых нельзя достичь необходимого уровня мастерства в таких видах человеческой практики, как искусство и наука, и в таких видах производительной деятельности, как земледелие, рыболовство, архитектура и т. п. Во-вторых, добродетели — это такие качества, без которых человек не может вести наиболее приемлемую, в свете выбранной им деятельности, жизнь. И, в-третьих, это такие качества, при отсутствии которых невозможно процветание общества и не может быть выработано адекватного представления о всеобщем человеческом благе.

С текстуальной точки зрения, Ваш призыв к возрождению «добродетелей» в противоположность универсалистской идее «добродетели» (в единственном числе), имеет своим источником философию Аристотеля.

Да, верно. У Аристотеля эта сложная концепция добродетелей получила классическую формулировку, которая опирается не только на центральные положения его философии политики и морали, но и на его метафизику, лежащую в основе этих положений. Когда я писал «*После добродетели*» я не осознавал наличие связи между добродетелью и метафизикой. Я *осознавал* только то, что крах проекта Просвещения оставляет открытыми две альтернативы: или возродить аритотелизм с его теорией морали и коммунальной практикой, стараясь сформулировать наиболее подходящую теорию и истолковывая крах Просвещения отчасти как одно из последствий разрушения традиции; или же, как это делалось до сих пор, усмотреть в крахе Просвещения свидетельство невозможности какого-либо рационального оправдания морали, подтверждение правильности поставленного Ницше диагноза. Поэтому книга «*После добродетели*» предлагает выбрать: Аристотель или Ницше?

Так почему не Ницше?

По двум причинам. Одна причина имеет отношение к Ницше и его генеалогическому проекту, подробно разъясненному такими его последователями, как Мишель Фуко и Жиль Делёз. Они, совершенно не осознавая этого, поставили под вопрос саму возможность рационального истолкования этого проекта в соответствии с его собственными критериями. Как мне представляется, разоблачая других, составители генеалогий в конечном счете разоблачили самих себя. Вторая причина неприятия Ницше связана с Аристотелем. Она проявляется и в том, что мое собственное неравномерное интеллектуальное и моральное развитие можно рационально и точно описать лишь в аристотелевских терминах, и в том, что в средневековых дискуссиях, способствовавших распространению аристотелевской традиции в исламской, иудаистской и христианской среде, аристотелизм как философия политики и морали, согласно его собственным критериям, прогрессировал и выдержал критику извне. В конечном итоге это привело к возникновению томизма как наиболее адекватной, из известных мне, концепций человеческого блага, добродетелей и моральных принципов.

Таким образом, Вы пытаетесь согласовать два в историческом плане противоположных направления: с одной стороны, историцистскую гипотезу, а, с другой, — аристотелевскую систему категорий. В своей трактовке историцизма Вы подчеркиваете, что теории можно разрабатывать и критиковать только в контексте определенных историко-культурных традиций. Аристотелизм, напротив, опирается на предположение об «универсальной» основе вещей и не учитывает исторический контекст конкретной традиции.

По сути, во всех развитых исследовательских традициях их наилучшие философские, моральные и научные теории претендуют на истину, претендуют на то, что будет признано всеми сторонниками этих традиций подлинным знанием. Сама исследовательская деятельность предполагает обоснованную и основательно разработанную концепцию истины. И даже если отношение между истиной и рациональностью неизбежно но-

сит проблематичный характер, не думаю, что только аристотелизм сталкивается с этой проблемой. Одна из причин, почему кому-то это кажется непреодолимой трудностью, состоит в том, что ситуацию понимают так: если какая-либо совокупность утверждений или теория претендует на истину, то должна существовать возможность сравнения правомерности ее претензий с правомерностью претензий других несовместимых с ней совокупностей утверждений или теорий, относящихся к тому же предмету исследования. Но если не существует независимых от традиции нейтральных критериев рационального оправдания, то альтернативные теории, принадлежащие к разным традициям, можно оценить лишь по критериям их собственных традиций, и поэтому невозможно провести требуемое сравнение. В этом случае альтернативные теории будут казаться несоизмеримыми. Поэтому любой историцизм, признающий зависимость рационального оправдания от конкретной исследовательской традиции, кажется несовместимым с точкой зрения тех, кто претендует на истинность полученных выводов, как это имеет место в аристотелизме.

И как Вы парируете этот внешне безукоризненный аргумент?

Как я показал в своей книге «*Чья справедливость? Какая рациональность?*», ошибочно предполагать, что если две или более альтернативных теории сформулированы таким образом, что согласно самым строгим критериям, устанавливаемым их собственной традицией, они удовлетворяют требованию максимальной открытости для опровержения, то всегда существует возможность того, что одна из этих теорий, по ее собственным критериям, устоит против любой критики, а другие — нет. Если теория несостоятельна, согласно критериям ее собственной традиции, это в равной мере означает невозможность ее рационального обоснования. Именно в этом плане аристотелизм несостоятелен, если взять его разделы физики и биологии, но получает рациональное обоснование как метафизика, политика, мораль и теория исследования. Если это так, то, по крайней мере, для этих разделов доказано, что аристотелизм не только лучшая на сегодняшний день теория, но и лучшая теория в вопросе о том, что делает теорию лучшей.

Поэтому сейчас рационально быть аристотелианцем в философии до тех пор, пока не появятся причины изменить позицию.

Думаю, Вы единственный современный философ по эту сторону Атлантики, предлагающий аристотелизм в качестве эпистемологической перспективы. Как Вы себя ощущаете в этой уникальной позиции?

Позвольте начать с наших разногласий. В отличие от Дэвидсона, я считаю, что существуют конкурирующие и альтернативные концептуальные схемы, в некотором смысле непереводимые друг в друга, и этим схемам соответствуют альтернативные и конкурирующие концепции рациональности. В отличие от Рорти, я полагаю, что такие обоснованные и серьезные концепции истины и рационального оправдания, как аристотелевская и томистская, оказываются незатронутыми его критикой эпистемологического фундаментализма. Я почерпнул многое у Гадамера в вопросе об интеллектуальных и моральных традициях. У Гадамера мне близко все, что идет от Аристотеля; но я отвергаю то, что он берет у Хайдеггера. Думаю, Хайдеггер вовсе не ошибался, когда отмечал тесную связь между собственными взглядами и философией политики национал-социализма. Хотя на критику Хайдеггера Лукачем оказала огрубляющее влияние приверженность последнего к сталинизму, в своих главных посылках он был прав.

Даже здесь слышится голос марксиста.

Аристотелевская критика современного общества должна признать, что за издержки экономического развития в основном платят те, кто менее всего способен платить, а его выгоды распределяются независимо от заслуг людей. Попытки реформировать политические системы современности изнутри выливаются в коллаборационизм с ними. Попытки низвергнуть их всегда вырождаются в терроризм или квази-терроризм. В этой ситуации полезна лишь политика участия в создании и поддержании небольших местных сообществ, складывающихся на уровне семьи, квартала, рабочих мест, прихода, школы или больницы, сообществ, внутри которых можно решить проблемы голодных и бездомных. Я не коммунитарист. Я не верю в идеалы или фор-

мы общинной жизни как панацеи от всех современных социальных бед. Я не сторонник какой-либо политической программы.

Некоторые критики полагают, что в основе Вашей последней философской позиции вновь лежит христианство, новый вариант католической теологии. В этом есть доля правды?

Это неверно, как с биографической точки зрения, так и в отношении структуры моих воззрений. К моим сегодняшним философским воззрениям я пришел задолго до того, как вновь признал истинность католического христианства. Я смог возвратиться к учению Церкви только благодаря аристотелизму, который помог мне осознать ошибочность моего прежнего отказа от христианства и правильно понять связь между философским аргументом и теологическим исследованием. Моя философия, как и философия многих других последователей Аристотеля, теистична; но по своему содержанию она секулярна, как и любая другая.

Как Ваше образование и интеллектуальное развитие, так и Ваши сегодняшние философские воззрения, видимо, прочно увязаны с глубоким прошлым Европы, с вековыми традициями и ценностями Континента. Ваша любовь к классике, Ваш «герменевтический» подход к традиции, Ваше знание древней устной кельтской традиции, передаваемой от поколения к поколению на протяжении веков: как все это соотносится с «непроницаемостью» и постмодернизмом Америки? Повлекла ли Ваша натурализация в Америке разрыв с прошлым?

Напротив, одним из важнейших преимуществ Северной Америки является то, что здесь встречаются разные культуры и пересекаются разные истории. Здесь, где богатое прошлое с его европейскими, африканскими, азиатскими и, конечно же, местными американскими корнями, рождает множество перспектив, нельзя было не осознать неизбежность конфликтов между традицией и либеральной современностью. Неизбежно поэтому проблемы философии морали, находящиеся в центре моего внимания, имеют для культуры Северной Америки столь важное значение, как нигде еще.

Парадигмы научной эволюции:

Томас С. Кун

Когда Томас С. Кун пересек Атлантический океан, чтобы выступить на Международном коллоквиуме по философии науки в Бедфорд Колледже в Лондоне, он никак не мог себе представить, что его выступление вызовет столь мощный шквал критики. Лишь три года прошло с тех пор, как вышло первое издание его «Структуры научных революций» (*«The Structure of Scientific Revolutions»*), и потребовалось более пяти лет для того, чтобы Кун, расстроенный непониманием и ошибочным «применением» его теорий, смог решиться написать дополнение к своей книге для ответа критикам.

Опубликованная в той же самой «Международной энциклопедии единой науки» (*«International Encyclopedia of Unified Sciences»*), служившей издательской маркой Венского кружка и его последователей, книга Куна сыграла роль Троянского коня, введенного в стены позитивизма. Эта роль отчетливо выразилась в его *расхождении* с позитивистским наследием, представленным в теории фальсифицируемости Карла

Поппера. Эта теория была провозглашена на Лондонском коллоквиуме в 1965 году и на протяжении следующих пятнадцати лет она оставалась центральной темой дискуссий по философии науки как в Европе, так и в Америке.

Родившийся в штате Огайо в 1922 году, молодой Кун воспринял кампус Гарварда как свой новый дом. Не считая краткого пребывания в Принстоне, его домом навсегда стал Кембридж и он постоянно преподает в Массачусетском технологическом институте.

В послевоенный период, когда он еще работал над своей докторской диссертацией по физике, наука стала раскрываться ему в новой исторической перспективе, что ослабляло привлекательность чисто экспериментального подхода. «Коперниканская революция; планетарная астрономия в западном мышлении» (*«The Copernican Revolution; Planetary Astronomy in Western Thought»*) появилась в 1957 году, однако только в следующей работе «Структура научных революций» исторический взгляд обрел силу подлинной эпистемологической концепции.

Радикальное отличие концепции Куна от позитивистской картины науки выражается в понятии «научной парадигмы», необходимого для описания длительных периодов развития науки. Научная деятельность в действительности осуществляется в рамках двух сменяющих друг друга этапов: этапа «нормальной науки» и этапа «революционного перелома».

Установление первого, «нормального», этапа определяется постепенным формированием теоретической системы и сплочением вокруг нее членов научного сообщества. Выходя из допарадигмального периода, для которого характерно хаотичное накопление фактов, научная практика приобретает стандартные формы благодаря установлению новой «парадигмы», представляющей собой соединение теории и метода. В этот сплав входят теоретические постулаты, точная картина мира, способы передачи содержания науки, а также конкретные способы исследования. В период этой «нормальной» фазы функции ученого ограничиваются «решением головоломок», т. е. решением проблем, теоретическая разрешимость которых гарантирована парадигмой.

Однако в определенный момент стройность парадигмы нарушается и фаза «нормальной» науки переходит в фазу «революционного разлома». В этот период кризиса методы, исследо-

вательская техника и теоретические допущения парадигмы подвергаются сомнению. Встают метафизические вопросы, и весь набор эпистемологических ценностей постепенно трансформируется до тех пор, пока не установится новая фаза нормальной науки. История науки наполнена примерами подобного развития: переход от аристотелевской системы к галилеевской, от астрономии Птолемея — к христианской астрономии и переход от химии флогистона к химии Лавуазье — вот лишь наиболее замечательные образцы.

По мнению Куна, для развития науки характерна скорее прерывность, чем непрерывность. Именно радикальная прерывность подрывает возможность коммуникации между новой и старой парадигмами. В разных парадигмах, утверждает Кун, одни и те же слова «обозначают» различные вещи, причем настолько различные, что парадигмы следует рассматривать как «несоизмеримые».

Начиная с публикации «Структуры научных революций», и в еще большей степени — после Лондонского коллоквиума, именно понятие несоизмеримости поставило Куна в резкую оппозицию к неопозитивизму и любой форме мышления, опирающейся на него, включая фальсификационизм Поппера. Для Куна не существует единого универсального научного метода, ибо исследователи не могут сравнить свои результаты ни с универсальными «протоколами» наблюдения, о которых говорили неопозитивисты, ни с «базисными предложениями» Поппера, существующими в каждый момент истории. Нет абсолютной истины, задающей ту цель, к которой стремится наука.

В постисторицистской структуре Куна всякая деятельность, подобная научной деятельности, существенно зависит от исторических и социальных факторов. Взгляд ученого на мир априорно задан его приверженностью некоторой парадигме, которая лежит в основе его исследований, дает средства для общения его с научным сообществом и обеспечивает признание полученных им результатов.

Как и в любой другой области человеческого познания в науке невозможно говорить в абсолютных терминах, приняв универсальный и всеобъемлющий метаисторический словарь, в свете которого можно оценивать истинность конкретных теорий. Представление о научном прогрессе как о некотором линейном процессе оказывается устаревшим.

Это радикальное ниспровержение соответствия между теорией и реальностью навлекло на Куна целую бурю обвинений — в релятивизме, социологизме и даже в иррационализме — как раз благодаря тезису о несоизмеримости парадигм. Кун отрицает, что основная цель науки заключается в открытии истины в некотором абсолютном смысле и подчеркивает то обстоятельство, что ее возможности всегда ограничены определенными историческими рамками. Это вызвало подозрение в том, что Кун хочет лишить науку чисто рациональной основы и сделать ее игрушкой случайных социальных обстоятельств, не поддающихся какому-либо строгому контролю. Отвечая на этот упрек, он попытался прояснить сложное понятие парадигмы в работе 1974 года «Вторичное размышление о парадигме» (*«Second Thoughts on Paradigms»*) и продолжал исследование переломных моментов в развитии науки, результаты которого нашли выражение в книге «Теория черного тела и квантовая дискретность, 1894—1912» (*«Black Body Theory and Quantum Discontinuity, 1894—1912»*), опубликованной в 1979 году.

* * *

После того, как в 1962 году была опубликована Ваша книга «Структура научных революций», Вашу позицию часто истолковывали как «культурологическую историю» научного мышления, а не как теоретическое размышление о науке. Считаете ли Вы себя историком или философом науки?

Для ответа на Ваш вопрос я вынужден хотя бы кратко коснуться своего жизненного пути, который сегодня может показаться невероятным. Хочу подчеркнуть, что свою научную жизнь я начинал как физик. Я закончил аспирантуру, но после получения докторской степени начал все больше и больше сомневаться в том, что хочу стать физиком. Я никогда не изучал философию, но, быть может, познакомился бы с ней, если бы не Вторая мировая война: в то время я был студентом и ясно помню, что существовала огромная потребность в физиках и электронщиках, но не в философах.

В какой момент Вы решили порвать с экспериментальной физикой?

Это произошло случайно, когда я работал над своей докторской диссертацией по физике. Джеймс Конант, в то время президент Гарварда, однажды попросил меня стать одним из его двух ассистентов по курсу истории экспериментальной науки для неспециалистов. В этом курсе он использовал различные примеры научных достижений, взятые из истории. Так состоялось мое первое знакомство с историей науки. Я изучал — главным образом, на примере творчества Галилея — переход от Аристотеля к Ньютону и страшно заинтересовался им. С точки зрения истории, наука выглядела совсем иначе. Она оказалась совсем не такой, какой ее изображали работы физиков и философов, которые я был вынужден читать.

Каково было состояние философии науки в Америке в этот послевоенный период?

В это время и в этой стране философам было вообще не свойственно хоть как-то использовать факты истории. Поэтому я считал себя не философом, а скорее историком науки — представителем той области, в которой в те дни практически не существовало профессиональной подготовки.

Нельзя ли в таком случае рассматривать «Структуру научных революций» как результат этих первоначальных колебаний между историей и философией науки?

Да, конечно, хотя написание этой книги заняло у меня много, очень много времени. Я использовал примеры, взятые как из истории науки, так и из моего собственного опыта ученого. Но я надеялся дойти в ней до философских вопросов. Переход к философии занял у меня долгие годы. «*Структура научных революций*» была адресована философскому читателю. Однако она не была полностью посвящена философии науки. В период ее написания я надеялся на то, что это будет значительная работа, но я не мог себе представить, что ее будут читать столь широкие круги читателей и, по правде сказать, читать так плохо. Сегодня я считал бы ее относящейся к

дисциплине, которой в то время еще даже не существовало — к социологии познания. Следующим шагом было мое решение встать в ряды философов и работать в области философии. Если я усвою несколько больше идей, думал я, то смогу попытаться отождествить себя и свою работу с так называемым профессиональным сообществом.

Понятие «профессионального сообщества», весьма близкое понятию «научного сообщества», приводит меня к вопросу о Вашем отношении к американской традиции. Считаете ли Вы, что Ваша позиция некоторым образом вырастает из американской традиции? Я имею в виду прагматистское направление, которое, начиная с Чарльза С. Пирса и Уильяма Джеймса, исследовало связь между эпистемологической истинностью и принятием теории «исследовательским сообществом».

Как я уже сказал, в то время я очень слабо был знаком с философией. В «*Структуре научных революций*» я критиковал позитивистскую традицию, но я даже не читал Карнапа. На самом деле это было, возможно, даже хорошо, ибо я имел дело только с устоявшимися формулировками. Если бы я был знаком со всеми профессиональными разработками, я написал бы, по-видимому, совершенно другую книгу. С другой стороны, я очень мало знаю о прагматизме. Я знал, что существовала такая философская позиция, я даже немного читал Уильяма Джеймса, но это было «Многообразие религиозного опыта» («*Varieties of Religious Experience*»), а не «Прагматизм» («*Pragmatism*»). Я читал кое-что у Дьюи по вопросам педагогики, но прагматизм как философская позиция никогда не вызывал во мне энтузиазма. Я был бы склонен утверждать, например, что некоторые из способов функционирования понятия истины в науке не допускают непротиворечивого теоретического определения, скажем, в тех случаях, когда истина не согласуется с законом непротиворечия. Понятие истины как конца пути, как границы некоторого процесса или оправданной и несомненной веры, не является достаточно строгим. Именно в этом пункте я расхожусь с Хилари Патнэмом, с которым веду весьма конструктивный диалог по многим другим вопросам.

Я понимаю, что на мой вопрос трудно ответить, но все-таки: если понятие научного сообщества — центральное понятие Вашей теоретической концепции прогресса — не выводимо из американского прагматизма, то откуда оно взялось?

Я вовсе не ощущаю и не мыслю себя участником или, если угодно, продуктом какой-то американской традиции, отличной от общего англоязычного потока. Обсуждение сообществ, чрезвычайно важное, хотя и весьма приблизительное, в «*Структуре научных революций*» в то время совершенно отсутствовало в американской философии. Во всяком случае, я не находил этого ни в одной философии. Напротив, мне была очень близка эмпиристская традиция.

Прежде чем перейти к эмпиризму, мне хотелось бы рассмотреть другую сферу мысли, которую можно связать с Вашей работой, — французскую эпистемологию от Гастона Башляра до Мишеля Фуко. На протяжении всего двадцатого столетия это направление разрабатывает аргументы в защиту прерывности. Истина — научная истина для Башляра и историческая истина для Фуко — не является продуктом или следствием некоторого линейного процесса, а вспыхивает в результате случайных находок, демонстрирующих взлеты творчества в развитии человечества. Не согласитесь ли Вы с тем, что понятие прерывности в Ваших работах употребляется сходным образом?

Связи с Францией были важны для меня, но это не были философские связи. Я могу указать на Александра Койре, но он был историком, а как философ не много для меня значил. В философском отношении наиболее важной фигурой для меня был Эмиль Мейерсон. Именно он первым привел меня к Карлу Попперу, с которым я встретился в Гарварде как раз в период моего перехода от истории к философии. Поппер посоветовал мне прочитать «Тождество и реальность» («*Identity and Reality*») Мейерсона. С течением времени я все больше становился идеалистом. Мне не нравится его философия, но любопытно, каким образом она позволяет ему обрабатывать примеры из

истории. Он придерживался неокантианской традиции при рассмотрении исторических событий, и хотя мне чужды какие-либо кантианские мотивы в философии, этот конкретный аспект мне нравится.

Большую роль в Вашей философской эволюции сыграл Карл Поппер. Не можете ли Вы что-нибудь рассказать о встречах с ним?

Я познакомился с ним в самом конце сороковых годов в Научном обществе Гарварда. Он был не вполне удовлетворен моей лекцией об Уильяме Джеймсе, так как весьма настойчиво подчеркивал, что более поздние теории включают в себя предыдущие теории. Я вспоминаю диаграмму, которую он рисовал на доске: каждая новая теория покрывала все пространство старой теории и выходила за его пределы. Я же был абсолютно уверен в том, что это не так. Мы общались с ним в то время, но немного; самым ценным результатом этого общения был его совет читать Мейерсона. Затем мы изредка встречались. Он иногда приезжал в Беркли, а мы с Полом Фейерабендом жили здесь.

Но Ваши отношения с Поппером не всегда были столь сердечными. Вследствие чего Ваши отношения испортились?

Было много вопросов, относительно которых мы расходились во мнениях. Я не могу перечислить их все, однако самым главным, несомненно, было понятие «логической фальсифицируемости». Я не верю в критерии демаркации. Сэр Карл поздравлял меня с тем, что я привлек внимание к нормальной науке, но настаивал, что в действительности она не нужна. Революции сменяются революциями. «Наука непрерывно переживает революции», — говорил он. Мы были так близки, что даже не замечали наших расхождений.

Однако в то время Вы чувствовали себя ближе к Попперу или к тому направлению французской эпистемологии, которое было представлено Башляром и Фуко?

Койре сыграл важную роль в моем интеллектуальном развитии, но я испытал также и другие, не-континентальные влияния. По сути дела я постепенно сдвигался от общей эмпиристской ориентации к более континентальной позиции. Я помню, готовясь к моей первой поездке в Париж, я прочитал некоторые работы Башляра. Однако он был так близок моим собственным размышлениям, что у меня не было чувства, будто я должен еще больше читать его. Это было ужасно. Также и Фуко я читал не слишком много. Среди нескольких его работ я прочитал «Слова и вещи» (*«Les mots et les choses»*). Французы писали об этих вещах таким образом, что мне было трудно читать их. Один человек, знавший о французах больше, чем я, однажды сказал мне: «Эти сочинения нужно прочитывать бегло, не особенно задумываясь над их содержанием, и пусть они проходят через ваше сознание. А когда закончите чтение, вы увидите, что они вам что-то дали». К сожалению, я так читать не умею.

По-видимому, это предложение исходило от эмпирика, а не от знатока французской философии.

В определенном смысле — да. Я потратил довольно много времени на чтение работ по физике. Нужно принять во внимание, что когда я читаю какой-либо текст, я пытаюсь понять его дословно. Такой уж я человек.

Мне хотелось бы ненадолго остановиться на Фуко, с которым Вас часто сравнивали, особенно в Европе. На первый взгляд кажется, что можно установить очевидную связь между Вашим истолкованием науки как последовательности парадигм, сменяющих друг друга в моменты революционных разломов, и археологической реконструкцией знания Фуко в ее отношении к структурам власти. Оба истолкования науки и знания — Ваше и Фуко — рассматривают прерывность как решающей момент исторического прогресса. Тем не менее, я всегда ощущала глубокое различие между вами. В то время как Фуко рассматривает прерывность главным образом с точки зрения ее новаторской ценности для будущего, Вы рассматриваете научные революции главным обра-

зом с точки зрения их разрушительного потенциала для прошлого.

Я скажу, что мы должны научиться видеть развитие и прогресс науки не как нечто такое, что обусловлено какой-то целью или движением к некоему конечному результату, а как простую эволюцию из некоторого исходного пункта, подобную биологической эволюции. Поэтому мне очень нравится понятие «эпистемы» у Фуко, хотя я далеко не уверен, что оно носит столь широкий характер, как он приписывает этому понятию. В первых частях своей работы «*Слова и вещи*» он обнаруживает, что слова употребляются по-разному, и что вы неправильно их читаете, если просто движетесь назад во времени. С другой стороны, мне представляется сомнительным и разрушительным у Фуко его понимание способа перехода от одной эпистемы к другой. Процесс развития, эволюционный процесс, должен быть частью истории, подчеркивающей значение *эпистем* и *разрывов*. Фуко же, напротив, утверждает, что эпистемологические разрывы можно описать, но не объяснить, так как они воплощают в себе «другое». Интерпретация этого другого обусловлена политическими склонностями Фуко — склонностями, которых у меня никогда не было. Для Фуко менее существенным оказывается вопрос о том, как переходят от одного к другому, для него важнее — куда осуществляется этот переход.

Не склоняетесь ли Вы к биологической модели некоего органицистского образца?

Если импульс некоторого процесса находится в прошлом, то вы можете сказать, чем он обусловлен и в каком направлении развивается. Но если вместе с Фуко вы считаете, что импульс истории в будущем, вы не сможете понять процесс, изменения становятся более тривиальными...

Вы были одним из первых философов, особенно в научной области, поднявших проблему несоизмеримости. Это понятие является ключевым также и в отношении вопроса о «другом».

25-6163

Понятие несоизмеримости приобрело для меня большое значение. И моя собственная текущая работа в гораздо большей мере связана с попыткой объяснить несоизмеримость, и как она возможна, чем с любой другой проблемой. Теперь я бы обратил особое внимание на ее лингвистический компонент. О несоизмеримости я все больше говорю как о непереводимости.

С точки зрения интуиции, связь здесь очевидна, но не могли бы Вы привести пример?

Слова, которые я сейчас произношу, непереводимы, хотя переводы их существуют. Существуют места, где вы не можете понять смысл другого языка, и нужно усвоить, что часть языка не может быть переведена. Вы должны усвоить часть языка, используемую в текстах, затем обучить этому языку других людей и говорить с ними на нем. Вы должны изменить концептуальный базис. Так, когда я говорю об Аристотеле в связи с понятиями движения, материи и пустоты, все соответствующие слова существуют и в современном языке, однако они обозначают нечто совсем иное. Поэтому я должен изучить прежнее использование этих слов и взаимосвязи между ними, а затем с помощью этих слов объяснить, что именно делал Аристотель. Теперь я все больше подчеркиваю разницу между изучением нового языка и изучением некоторых частей специального языка, а также переводом этого последнего в тот язык, на котором вы говорили прежде. Часто можно изучить язык, который вы не можете вполне перевести на ваш собственный.

Вы предлагаете рассматривать знание как некоторую способность использовать каждый конкретный научный словарь в определенной культурной структуре. Но в каком языке Вы утверждаете это? Не существует ли некоего общего языка, в который Вы в действительности переводите все особые словари? Быть может, это история? Но тогда не считаете ли Вы себя неоисторицистом?

Возьмем какое-нибудь узкое понятие перевода, например, понятие, первоначально сформулированное У. Куайном, со-

гласно которому перевод оказывается некоторым механическим процессом, осуществляемым согласно определенной инструкции. Эта инструкция позволяет нам осуществлять подстановки вместо слов одного языка слов другого языка. Такой способ перевода, как мне представляется, можно использовать в некоторых случаях. Его можно применять при переводе значительных частей текста, но не всего текста. Это подводит нас к ответу на вопрос об историцизме: как кто-то сказал, поэзия непереводима. Поэтическое произведение во многих отношениях зависит от тонких ньюансов и ассоциаций, которые не улавливаются другим языком с иными ассоциациями.

Но ведь наука и поэзия находятся в разных отношениях к истине!

Научные обобщения, благодаря их природе, зависят от сохранения точности, и если при переводе универсального обобщения эта точность сохраняется лишь на 80 процентов, то ясно, что наука что-то теряет при таком переводе, — точно так же как теряет при переводе поэма, когда сохраняется лишь буквальное, но не ассоциативное значение. Если мы просто пользуемся неизменным современным словарем, то мы не способны понять научные тексты прошлого. Имеются утраченные части. История, создаваемая на основе этих текстов, говорит о том, что люди делали и чего они не знали. Отчасти именно поэтому наука кажется кумулятивной. Вы прочитываете тексты прошлого как подготавливающие то, что вы знаете, чему вы учились, а затем выделяете то, что было известно о вещах людям прошлого. И все это обусловлено использованием современных понятий и попыткой истолковывать их как аппроксимации.

К истории какого типа Вы склоняетесь — может быть, к множеству локальных историй, не обязательно связанных между собой?

Я не хочу думать об истории как о некотором языке. История написана «на языке» и иногда наилучшими видами истории являются те, которые начинают с обозначения эпохи, показывая, во что люди верили, и пытаясь убедить нас в обос-

нованности их убеждений. Затем вы движетесь к настоящему времени и отмечаете изменения в языке.

Но если вы никогда не можете вполне понять старую парадигму, если у вас нет некоего универсального языка (истории, рациональности, истины), на который можно перевести все конкретные словари, то как можете вы вполне понять новую парадигму? Иными словами, проблема непереводимости встает не только по отношению к прошлому, но и в связи с коммуникацией между представителями разных теорий настоящего времени. Это проблема не только истории, но и социологии, и культуры. Каким образом можно оправдать новую истину, если нет единого уровня верификации, на котором можно сопоставить истинностные оценки, отстаиваемые разными теориями?

Я не говорю, что вы не можете понять прошлое, если переформулируете его содержание в современном словаре. Однако вы не можете понять его, не изучив предварительно того языка, в котором оно было сформулировано, причем это может быть просто более старым вариантом английского научного словаря. В самом деле, я считаю, что вы способны понять прошлое в той мере, в которой можете возвратить жизнь терминам, когда-то использованным для его описания. В «*Структуре научных революций*» я слишком легко переходил от опыта историка, вглядывающегося в прошлое и пытающегося понять тексты, к опыту ученого, продвигающегося вперед. Я рассуждал так, как если бы один и тот же процесс просто менял направление, и это было ошибкой, поскольку был упущен огромный материал, необходимый для передачи старого текста. На этом пути вполне может существовать большое количество *пробелов*. Но в самом общем смысле можно заметить, что если вы взглянете на более ранние варианты новой теории, скажем, теории Коперника или теории Эйнштейна, то обнаружите, что они всегда колеблются между старым и новым использованием слов.

Каким Вам представляется сегодня различие между историком и ученым?

Я думаю, шаги вперед совершаются отчасти благодаря метафоре: то, что первоначально было метафорическим, позднее становится буквальным. Возьмите период взаимного общения, когда один человек говорит на старом буквальном языке, а другой человек говорит на новом буквальном языке. Они, однако, могут общаться — отчасти благодаря метафорам. Это период взаимного непонимания, когда коммуникация неполна, но не невозможна. Это время экспериментальной верификации. Вы убеждаете людей придти в вашу лабораторию и посмотреть, что вы там делаете и как говорите об этом. В этом заключается один из способов усвоения языка.

Вы считаете, что указание этого источника непереводимости научных словарей окажет практическое воздействие на будущее развитие науки?

Скажем, *изучение языка* вместо перевода. Я объясню это на примере. Допустим, имеется группа взаимосвязанных терминов, встречающихся в некоторой вызывающей затруднения области, — области, смысл которой не вполне ясен. После многочисленных попыток можно, наконец, заметить, что если «использовать» эти слова так, как обычно вы их не используете, то однажды можно понять, что означают содержащие их отрывки. Однако вы не можете выразить эти значения в вашем современном языке: нужно воспользоваться тем, что вы открыли, и научить других людей употреблять слова подобным же образом. Именно поэтому я утверждаю, что процесс понимания включает в себя *обучение* языку и не может быть сведен к *переводу* даже после того, как вы изучили этот другой язык. Вы не можете осуществлять переходы между двумя языками. Нельзя просто включить термины другого языка в ваш собственный язык и пользоваться попеременно то ими, то терминами вашего языка. Если вы хотите говорить на языке Аристотеля — прекрасно! Но в таком случае вы уже не можете в одном и том же или в соседнем предложении употреблять термины Аристотеля в их последующем ньютоновском смысле.

Как же можно создать методологию изучения языка, если Вы не признаете универсальности некоторой общей речи?

Существуют очень большие области пересечения, которые нужно искать, однако заранее никогда нельзя сказать, какими будут эти области. Наиболее несомненной обычно будет область, включающая в себя повседневные наблюдения. Однако это не означает, что слова остаются здесь неизменными. Просто в этой области, пытаясь читать или говорить, вы можете обнаружить, какие термины полезны, а какие — нет. Термины для обозначения эмоций, термины высших уровней научных теорий и тому подобные, чаще всего не допускают переноса в другой словарь, и их нельзя определить в терминах более простого словаря. Их содержание можно раскрыть лишь в том случае, если попытаться вступить в диалог с текстом или с группой людей, употребляющих эти термины.

Вы говорите, что в некотором смысле именно научное сообщество выносит приговор об успехе или неудаче перевода или усвоения языка. Не возвращаетесь ли Вы, однако, к американской прагматистской традиции, подчеркивая важность этого понятия сообщества?

Усвоить язык — не значит научиться переводить его на свой собственный язык, скорее, это означает научить пользоваться новым языком. Усвоить другой язык — значит сделать его своим родным языком, даже если вы не можете перевести его.

Если лучше говорить о процессе усвоения языка, а не о переводе, то как быть с понятием непереводимости?

Дело не в том, что нельзя сделать перевод, который будет приближенным. Однако обобщения, которые вы перевели, на приближенном уровне будут бесполезны для научных целей. Только в том случае, если вы поймете смысл, в котором они когда-то были точными, вы сможете сделать их точными обобщениями. Здесь я вижу параллель с литературой, в особенности с поэзией и драматургией, которые зависят от таких аспектов наших слов, которые далеко выходят за пределы их референциального значения.

Мне представляется, что этот лингвистический подход Вы распространяете на собственно научную прак-

тику. Тогда какого рода референциальность предоставляете Вы языку? Если весь универсум в его физическом и историческом смысле становится частью имманентной лингвистической системы, то что остается, как говорят, деконструктивисты, «за пределами текста»?

Я безусловно убежден в референциальном характере языка. В референциальной соотнесенности, включенной в опыт, всегда существует нечто, что говорит нам, высказываем мы истинное или ложное утверждение. В некотором, очень глубоком, смысле я абсолютно верю в корреспондентную теорию истины. С другой стороны, я также убежден в том, что это тривиальный вид соответствия. В «*Структуре научных революций*» я говорил об изменениях слов и изменениях парадигм, и хотя теперь я сказал бы об этом более тонко, в глубине души я все еще верю в это.

С этой точки зрения как бы Вы могли наметить эволюцию Вашей деятельности?

Я бы сказал, что возрастало внимание к языку, который в значительно большей степени играет ту роль, которую в «*Структуре научных революций*» играли изменения гештальта. В той книге очень мало сказано об изменении значения. Теперь я гораздо больше говорю о референциальных терминах и снабжаю каждый из них некоторой таксономией. И даже изменения, приводящие к несоизмеримости, я все больше интерпретирую как таксономические изменения. Именно о соизмеримости таксономий можно в действительности говорить.

Что Вы понимаете под таксономией? И на каком уровне таксономии соизмеримы?

Это сложный и многосторонний способ категоризации, частично врожденный, частично усвоенный, образующий таксономический аспект языка.

Можно ли таксономию рассматривать как синоним научной парадигмы, которая, как Вы определили в Ва-

шей первой книге, представлена различными системами научного знания, существовавшими в истории?

Я не уверен, что когда-либо использовал термин «парадигма» в столь широком смысле.

Как Ваша теория парадигм влияет на этическую ответственность науки?

Если бы я смог переписать «*Структуру научных революций*», то гораздо больше внимания уделил бы понятию «решение головоломок». Ученые учатся решать головоломки и за всем этим скрывается большая идеология. Появляется все больше и больше головоломок и все больше и больше точных решений старых головоломок. Поэтому имеется цель. Конечно, на более метафизическом уровне, это не цель. Это не вопрос о все большем приближении к тому, что представляет собой природа, а реальная задача, стоящая перед ученым любого отдельного поколения. Это занятие все-таки имеет цель. Она не где-то там, она здесь.

Вы полагаете, что целью науки является отрицание каких-либо границ. Но нет ли границ, имманентно присущих самой научной практике?

Обратимся вновь к примеру. Вы все ближе и ближе подходите к тому, чтобы узнать, каковы вещи в действительности. Как можно установить пределы для этого процесса? Здесь возникает столь же раздражающая проблема, как и в том случае, когда вы говорите: «Смотрите, существуют такие вещи, о которых лучше бы человечество не знало!». Ученый, конечно, в этом случае ответит: «Истина повредить не может!». Для меня эта ситуация совершенно аналогична ситуации, складывающейся в отношении многих важных моральных и социальных проблем. Я не хочу сказать, что они находятся за пределами философии науки, однако это не те проблемы, в разработку которых я мог бы внести какой-то вклад. Поппер как-то сказал, что существует одна вещь, которую невозможно предсказать — изобретение колеса. Вы не можете предсказать следующего научного открытия.

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о том, почему мы взялись за публикацию этой книги и с какими трудностями мы столкнулись при работе.

Сначала о трудностях, поскольку читатель, возможно, уже обратил на них свое внимание. Дело в том, что в московских библиотеках мы нашли только американское издание книги Дж. Боррадори, которая сначала была опубликована на итальянском языке. Таким образом, нам пришлось делать перевод с перевода. Отсюда неточности, запутанность некоторых рассуждений и вынужденная интерпретация авторской мысли.

Однако автора приходилось интерпретировать и по другой причине. Дж. Боррадори интересуется и работает в иной философской традиции, чем ее собеседники, поэтому рассказывает об их концепциях и задает многие вопросы «извне», чем подчас ставит в тупик собеседника и переводчика, заставляя разъяснять читателю, о чем же идет речь. Но это, наверное, можно отнести и к достоинствам книги, ведь философы-аналитики практически никогда не объясняли свои воззрения широкой аудитории читателей.

В целом, это весьма любопытная и полезная книга, написанная в жанре, почти совсем неизвестном отечественной философской литературе, — в жанре беседы с философами. Итальянская исследовательница Джованна Боррадори, побеседовав с девятью ведущими американскими философами, представителями различных направлений, об их жизни и творчестве, составила из этих бесед настоящую книгу. Замысел, что и говорить, довольно необычный и чрезвычайно интересный!

За отсутствием серьезных исследований в этой области Дж. Борадорри предлагает к обсуждению свою априорную схему развития американской философии XX века, в соответствии с которой она и выбрала для книги именно этих философов: Куайна, Дэвидсона, Патнэма, Нозика, Рорти, Данто, Кейвла, МакИнтайра и Куна. Схема, предложенная Борадорри, довольно проста: традиционный для Америки прагматизм Пирса, Джеймса и Дьюи в конце 30-х годов был вытеснен волной логических позитивистов, эмигрировавших из фашистской Европы. Под именем аналитической философии позитивизм господствовал в Америке до конца 60-х годов. Затем вновь стал воз-

рождаться традиционный прагматизм, и 80-е годы характеризуются огромным разнообразием его идей и течений. Дж. Боррадори хотела проверить свою схему в беседах с американскими философами, именно ею определялся круг обсуждаемых ими вопросов.

И вот тут происходит нечто необычное и требующее особого исследования: все философы, рассказывая о своем собственном интеллектуальном развитии, о своей жизни и взаимоотношениях с коллегами, по сути дела, дают свою интерпретацию развития американской философии, взаимодействия философских традиций — американской, британской и европейской (они сознательно делают это различение), диалога культур. Таким образом, книга дает богатый эмпирический материал для анализа этих проблем.

Например, Дж. Боррадори, основываясь на европейских представлениях старается показать, что именно традиционный американский прагматизм привел Куайна, Дэвидсона или Куна к критике позитивизма или к отказу от него, но они прямо говорят, что прагматизм здесь не при чем, что они даже не читали Пирса или Дьюи. Сама исследовательница испытывает явные симпатии к французскому постмодернизму, она склонна преувеличивать его значение и находить следы влияния Фуко, Деррида или Делёза на американских авторов. Но она сильно удивила Куна и Рорти, рассказав им о распространенных в Европе параллелях между их идеями и идеями Фуко. Кун не читал Фуко, да и Рорти не видит таких связей.

Собеседники Боррадори излагают свою, заокеанскую точку зрения на предвоенные события в Европе, на эмиграцию интеллектуалов в США и то, каким образом различные модели интеллектуальной жизни, привезенные ими, были восприняты американцами и определили их собственные, совершенно отличные от европейских, понятия «интеллектуала» и «ученого».

У книги есть еще одно ценное качество, за которое ей будут благодарны и философы, и люди, интересующиеся философией. Автор заставляет своих собеседников рассказывать о себе: кто где учился, работал, с кем дружил, кого читал и т. п. Интересно узнать, что Дэвидсон, оказывается, ученик Куайна, Нозик — ученик Гемпеля, а Кейвл — Остина. За именами Куайна, Рорти, Нозика появляются живые люди — со своей биографией, с характером и какими-то взаимными отношениями. Нам известны имена авторов книг и статей, творцов идей и концепций, с которыми мы соглашаемся или спорим, но нам порой совершенно не известны люди, стоящие за этими именами. Эта книга дает нам возможность познакомиться с ними.

Боррадори Джованна

Американский философ: Беседы с Куном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кэйвлом, МакИнтайром и Куном

Перевод с английского
Макеева Л. Б., Назарова О. А., Никифоров А. Л.

Оформление Жегло С.

Издатель к. ф. н. Назарова Олеся

Дом интеллектуальной книги
ЛР № 071525 от 23 октября 1997

Книги можно приобрести по адресу:
Москва, Зубовский бульвар, 17, к. 5. **МАГАЗИН "ГНОЗИС"**
(с 10.00—17.00). Телефон для справок: (095)247.17.57
Оптовая торговля: Костюшин Павел.

Подписано в печать 10.09.98. Формат 60×90/16. Объем 13 п. л.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура Антиква. Печать офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ 6163

Отпечатано с оригинал-макета
в Производственно-издательском комбинате ВИНИТИ,
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86